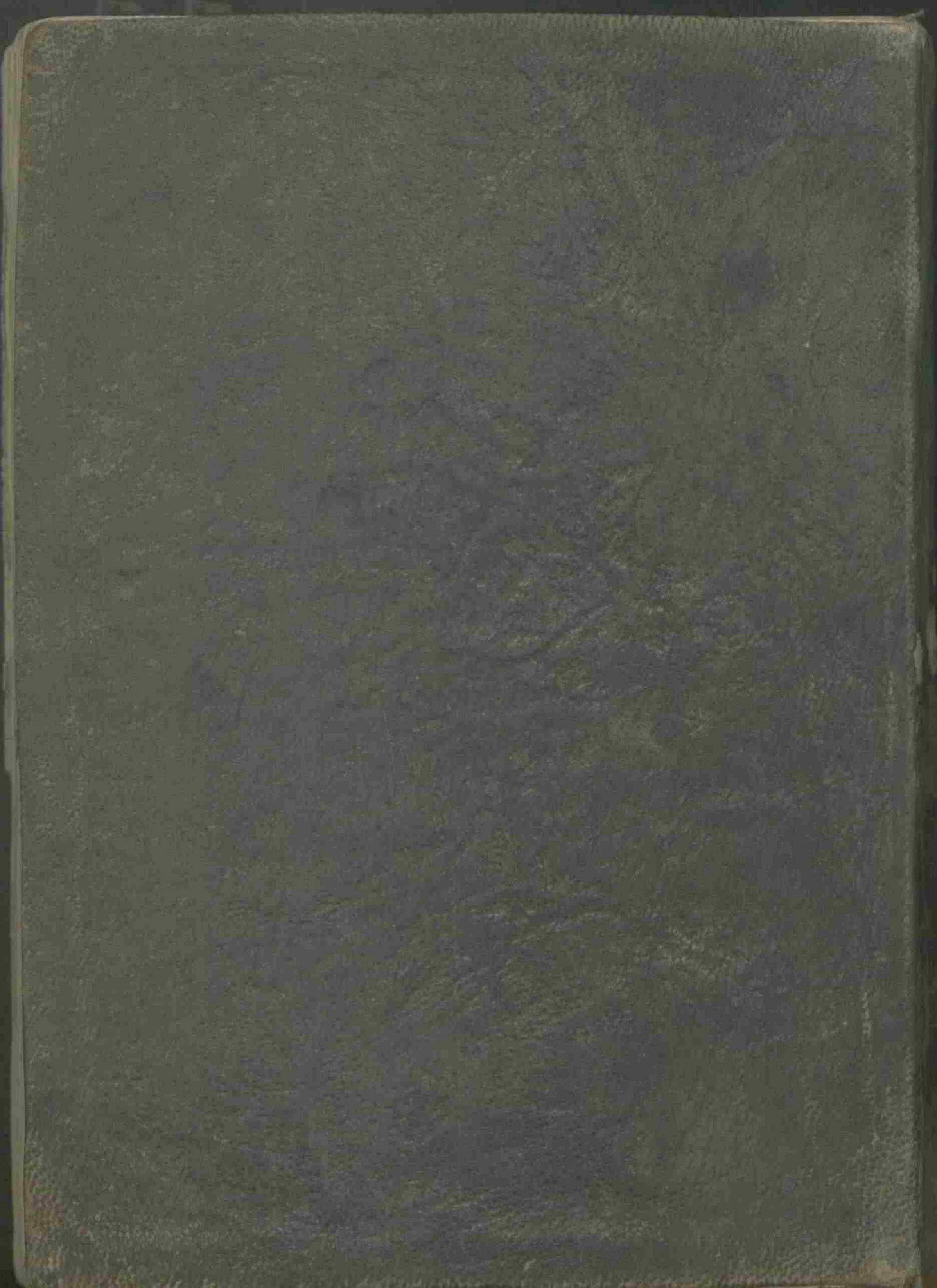
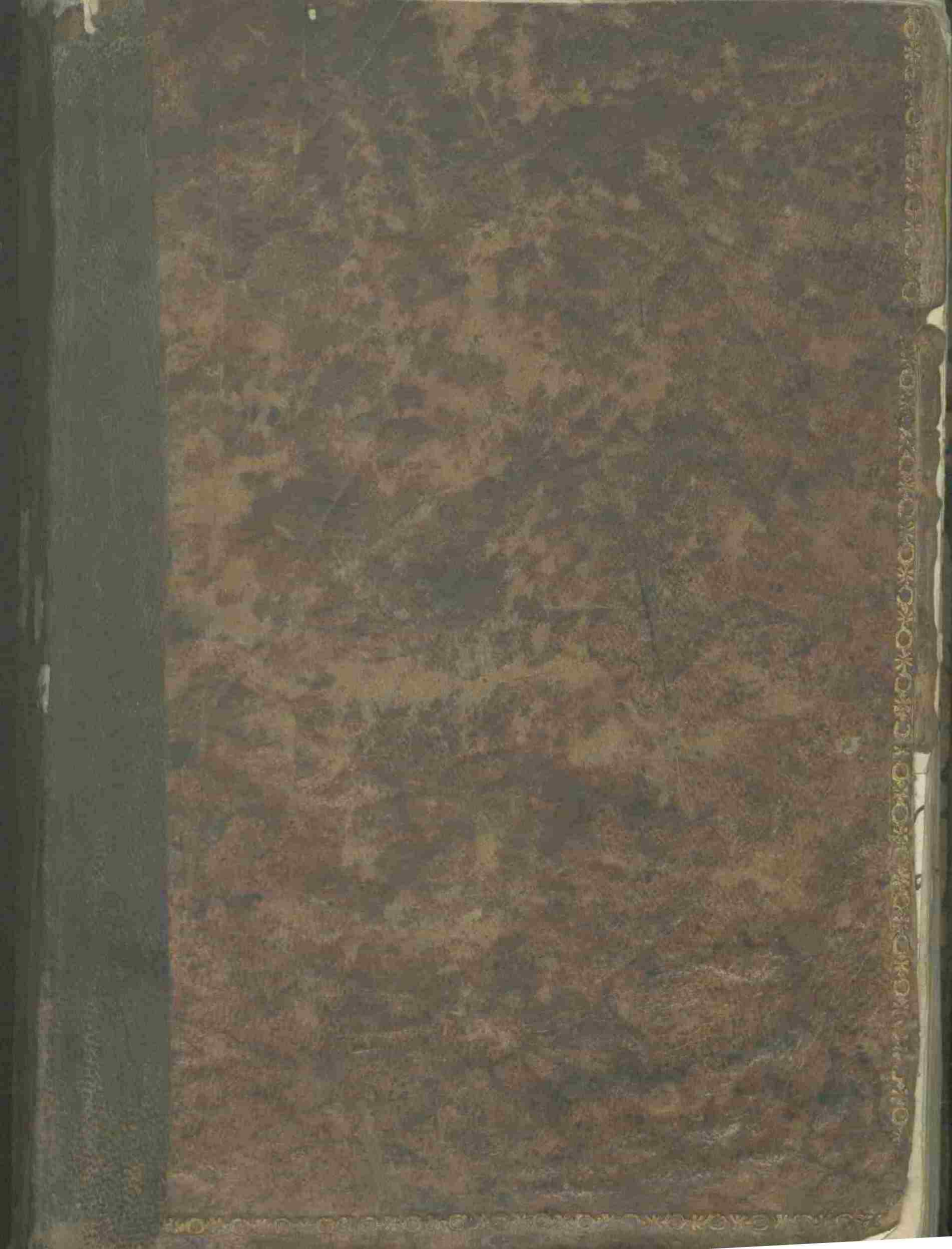




شرح عمیدی
بر تهذیب علامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواقف على اسرار العباد والصلوة على محمد وآله الأمجاد
اما بعد فهذا الكتاب المسمى بشرح العميدي لتهذيب العلامة مما استنسخ
من نماء الحمام الواقع في اراضي ميدان نقش جهان ببلدة اصفهان من اوقاف
السلطان المبرور المحبور الواصل الى رحمة ربه الغفور
رفعه الله الى اعلى غرف الجنان فوقفته من حيث ما رسمه الواقف في الوقفية الشرعية و
شرطه في الجملة المثبتة على الشيعة الاثنى عشرية كثرهم الله من بين البرية
وقفا صحيحا بشرائط اللزوم والاركان مانعا عن البيع والصلح والهبة
والرهن وعلى المتولي ان لا يحبس عن مستحقيه وعلى من اخذه ان لا يحبس
عنده مع عدم حاجته اليه وان يرده الى المتولي او من يقوم مقامه في
كل ستة اشهر مرة ومع عدم قضاء وطره ياخذ بإذن جديد وجعلت
تولية الاخذ والاعطاء للولد الاعز محمد حسن احسن الله حاله و
جعل مستقبل حاله خيرا من ما مضى ثم الذكور من الاولاد على النهج ثم الذكور
واولاد الاخوان ثم الاخوات على الترتيب المذكور مع تقدم الاعلى
على الاسفل في جميع المراتب ثم العالم المحدث الامامي المتوطن في
بلدة اصفهان ومع التشاح المرجح القرعة الشرعية وكتب الفقير عفي عنه عفو
الله الغني محمد حسين ابن محمد الباقر الحسني الحسيني اوتيا
كتابهما باليمين يوم الدين ووقفا مواقف الآمنين وكان
ذلك في شهر جمادى الثاني من شهور سنة ١٢٢١

شرح عميدي بر تهذيب علامه طاب ثراه



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثقتي

اللهم اني احمدك حمدا لا ينفد حصره ولا يحصر قدره ولا ينسى ذكره ولا يطوى نشره
ولا ينتهي عدده ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجميل
الاجر سالته لثقيل الوزن حالته لعزيز الثواب خالية من الشك والارتياب واصلي
على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد المصطفى وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية
الى يوم الدين وبعد فان الالتفات الى علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه و
امعان الفكرة فيه والبحث عن اقسامه وافنانه وبذل الوسع والطاقة في ايضاحه وبيانه
من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ يتعذر بدونه امتثال الاوامر الالهية واستعمال
القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل
الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي التنقيب والتدقيق اعلم المتاخرين لسان
المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة والحق والدين سيد الاسلام والمسلمين
ابو منصور الحسن بن المطهر قدس الله نفسه ونور رمسه وانار برهانه واعلى شانه ورفع
في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما
واكثرها علما واحسنها ترتيبا ونظما كتابه المسمى بتهذيب الاصول فانه قد اشتمل على الحاصل
من المحصول واحتوى على النهاية من علم الاصول لكنه لغزارة علمه ونزارة حجمه يحتاج الى
الناظر فيه الى الشرح والتنبيه احببت ان املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله ممهدا
القواعد مشيد المقاصد من غير تطويل يفضي الى الملل او تعليل يوجب الاهمال والخلل

فوضعت

فوضعت هذا الكتاب المسمى بمنية اللبيب في شرح التهذيب راجيا من الله تعالى حسن التوفيق والهداية
الى سواء الطريق وهو حسبنا ونعم الوكيل قال المصنف قدس الله سره بعد الخطبة ورتبت هذا
الكتاب على مقاصد الاول في المقدمات وفيه فصول الاول في مباحث مهمة تصور المركب
يستلزم تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد
وهو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس والمراد
بها هنا ما يجب تقديمه من المباحث على الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع فصل وهو لغة
القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هنا الفصل المميز المباحث بعضها عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل
طالب لامر من الامور يجب ان يكون متصورا له ولو باعتبار ما فان طلب ما ليس بمتصور اصلا محال
وان يكون متصورا لغايته والا لكان طلبه عبثا ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته
اعني الغرض المطلوب منه وانما قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية عليها في الوجود الخارجي
فلهذا كانت الغاية متقدمة على ذي الغاية في الوجود الذهني ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية
لشيء معين انما يتحقق بعد العلم بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه مركبا من الاصول والفقه
وهما جزءاه المادیان ومن اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب
وهي ان تصوره اي حصول صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه
بل من حيث صلاحيتها للتركيب كالنجار مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاءه من الخشب
والحديد لا من كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او الجواهر الافراد او كونهما
قديمين او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور
المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق
الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم تصور
اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحده وان اردت التصور مطلقا
ولو بوجه ما لم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور

واجيب بان هنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية

قال قدس الله روحه فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات وبالاحكام العقلية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة **اقول** لما ذكر ان تصور المركب مستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبها فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلولات عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وبضعف الاول بصدق الفهم على العامي الفطن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بتعلقه بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من جعلهما عقليين وتقييدها بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية لكون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج العلم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا باستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي به فهو حكم الله تعالى في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء

مما يصح

مما يصح الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد لان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق عليه ح الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايض في هذا الحد علم واجب الوجود تعـ وعلم الملائكة عـ وعلم النبي صـ بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فاذا هذا الحد غير مطرد ولو قيد حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم واجب الوجود وعلم الملائكة والنبي عـ وعلم المقلد ايض الا ان يقال المقلد ايض يستدل على عين كل حكم يعلمه تقليدا بانه افتاه المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تعـ في حقه وان كانت صورة دليله في الكل واحدة

قال قدس الله روحه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب سؤال مقدر يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعلون جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة فان وجدانية حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن واقع في طريقه لانه في تصورات المقدمتين لا في النسبة الحكمية فان قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما **قال** قدس الله روحه وليس المراد بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه **اقول** هذا جواب سؤال اخر يورد على حد الفقه المذكور ايض وتقرير السؤال ان يقال المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال.

على عينه فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان المراد جميع الاحكام لم ينعكس بل
يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية حتى ان
مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري والجواب ان المختار القسم الثاني وعدم الا
نعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل وليس ذلك مرادا وانما على تقدير ان يراد بالعلم بالجميع
القوة القريبة من الفعل بحيث يكون متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان
الانعكاس ثابت قال قدس الله روحه واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه اقول
لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه المادّيين اعني الاصول والفقه شرع في تعريف جزئه الصوري و
هو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى اسم العين وهو المسمى جثة كرجل وفرس
والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال
فيهما والى اسم هو صفة كقائم وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص
ره اشار الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج هذه الاضافة
التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد من افرادها تخصصت باعتبار
تخصيص متعلقها اعني المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه وعرّفها بغايتها وهي افادتها
اختصاص المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي عيّنت له لفظة المضاف كما
ذكر فخر الدين في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا
له فقط لا في كونه محسوسا او منظورا اليه ولا غير ذلك مما يظهر مشاركة غيره له فيه ح نقول اضافة
الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له قال قدس الله روحه
فاصول الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها
اقول لما فرغ من تعريف اجزاء اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الفاء موضوعة
للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكر اولا من تعريف الاجزاء وقوله و
مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه الا انه
ليس اياه

ليس كلا اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه يشتمل الادلة والامارات وقوله
على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في الصور المخصوصة
المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة الفلانية او انه وجب
في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله وكيفية الاستدلال بها اي بيان
الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه
وقوله وكيفية حال المستدل اراد به البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكام المجتهدين فان
الطالب لحكم الله تعالى ان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه الاجتهاد قال
قدس الله روحه ورسمه باعتبار العلمية العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية
اقول لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في اللغة
لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين صار علما على علم مخصوص
فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما بحسب الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني
الاجزاء التي تركب منها لانه مؤتلف من تعريفات لاجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه
وقد تقدم ذلك والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا العلم وهذا لا التفات فيه الى الاجزاء
من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة ولا عرفا وانما الالتفات فيه الى الاستعمال الطارئ وهو كونه
علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون مجموع
لفظتي اصول الفقه علما على ما ذكره المص هو العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية
الفرعية فقولنا العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد
الامور الكلية التي يبتنى عليها غيرها وقوله التي يستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقواعد التي
يستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام
العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصلية مثل كون
الاجماع حجة وجعل المص هذا التعريف رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه

فان قلت هذا الرسم ليس باعتبار العلمية فانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول
الفقه عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار غايته
قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين المضاف احدهما الى الاخر اعني اصول
الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف كما رسمه من حيث هو مسمى باصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم
باعتبار الغاية **قال** قدس الله روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجب
كذلك عليه **اقول** معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى ان الشارع تعلق غرضه
بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة
فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني الاحكام
الشرعية وذلك لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما تبين في
هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محال واما كون وجوبها على الكفاية فلان ما لاجله وجبت معرفة هذا
العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية فيكون هذا اولى بكونه على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون
اشد من متبوعه بالضرورة **قال** قدس الله روحه ومرتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو **اقول** اما تاخر
هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا و
ذلك يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته
من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق الرسول وعصمته وذلك انما يبين في علم الكلام
اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما
تاخره عن اللغة والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما يستفاد من الكتاب و
السنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لاختلاف معاني
اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما
احسن زيد فان الاول للتعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث
استفهام

استفهام ومعناه اي خلق من اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن فدلالة هذه الحركات على هذه
المعاني انما يستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد بتاخر
هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل على ما يتوقف عليه
منها خاصة فلان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل اللون البسيط عبارة عن
السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الحمرة والخضرة وهل والصفرة يجوز خلو الجسم من اللون
والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها
قال قدس الله روحه وغايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها **اقول**
لما ذكر تعريف اصول الفقه ووجوبه ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء
قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وراء ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له
ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو
الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن ادلة
الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام
الله تعالى وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية
بامتثال اوامر الله تعالى والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية
الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع من كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما
لا امتناع في كونه الة له **قال** ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصورية من الاحكام
اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات
والمبادي التصورية هي حدود الاشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما حدود موضوع العلم او حد اجزائه او
حد جزئياته ان كانت له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات يتوقف
ذلك العلم عليها وهي قد يكون ضرورية وقد يكون كسبية تتكفل ببيانها علم اخر يكون مسائل منه فالمبادي
التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام
الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها اولا ولا يجوز ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا

العلم والا لزم الدور لان العلم بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقفت الادلة عليه دار
وفيه نظر لان المستفاد من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على
سبيل التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكروا من لزوم الدور واما اثبات الاحكام في صور ما
على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين فصح لا يلزم من كونه من
مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي التصورية لهذا العلم في الاحكام نظر يعرف مما تقدم من تقسيم
المبادي التصورية واما التصديقية فمن الكلام واللغة والنحو اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام
الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال
وعلى معرفة صفاته تعالى لكونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة رسوله صلعم وثبوت صدقه المتوقف على دلالة
المعجزة عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة
من الكتاب والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها اللغوية من جهة
الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات
الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف المباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو
قال قدس الله روحه وموضوعه طرق الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المبينة فيه اقول موضوع كل
علم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه خارج كالتعجب
والحركة بالارادة والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية و
اقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين
وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة لا جرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال
على الاجمال لما عرفت من انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها
من حيث هي ادلة للاحكام الشرعية في الجملة لما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي تثبت في ذلك العلم
نسبة محمولاتها الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع
حجة والنص مقدما على القياس وما شابه ذلك قال قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء
اخر اثباتا او نفيا والامارة ظنه اقول لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين

وجب عليه

وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل والذاكر له ويطلق
ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فهو عبارة عن المصاحبة الذي يفيد معرفته العلم بشيء
اخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده بالعلم هنا التصديقي خاصة واشار الى ذلك بقوله
اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد العلم التصوري او الشامل للتصور والتصديق لم يطرد لصدقه على
الحد فان معرفته يفيد العلم بشيء اخر وهو المحدود وليس بدليل بل وعلى سائر الماهيات الملزومة
لاشياء اخر لو ما بيناها فان معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس
لخروج الدليل الثاني بعد ايراد الدليل الاول عنه لانه لا يفيد معرفة العلم بشيء اخر لاستحالة تحصيل الحاصل
واجتماع الامثال مع صدق الدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما تعلق
بالماهيات المركبة والمعرفة ما تعلق بالحقايق البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله
واخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق بالجزئيات والعلم ما تعلق بالكليات وينقسم الدليل الى لمي واني فالاول
الاستدلال بالعلة على المعلول كما تقول زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فقد
استدللنا على حماء زيد بتعفن الاخلاط وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد
المعلولين على الاخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج ان زيدا متعفن الاخلاط فقد
استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه الذي هو علتها والثاني كقولنا زيد به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله
قشعريرة فقد استدللنا بالحماة المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرته وهما معا معلولا
علة واحدة وهي تعفن الاخلاط وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان
وجود احد المعلولين دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته يدل على وجود معلولها الاخر
بالطريق الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال بالمعلول على العلة فهو اذن مشترك بينه
وبين المعنى الاول الشامل له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا الى عقلي وهو ما يكون مقدمتاه
عقلية محضة كما ذكرناه من الامثلة وقد يكون نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى
عقلية وذلك كمسائل السمعيات فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر للوجوب لقول الرسول صلعم

انه واجب وكلما قال الرسول صم انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية وهل تركب من
النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان المنقول عنه صادقا وكونه
صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول صم في جميع اخباره امكن ان
يتالف من تلك الاخبارات مقدمات مناسبة منتجة لمطلوب ما وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات
في اخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا
يتالف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتالف من النظريات
دليل وايضا الدليل ينقسم الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي والاول كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة
يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى على الراحلة ولا شيء من الصلوات
المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست من الصلوات المفروضات وبعض الفقهاء عرف الدليل بانه الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان
عدم التفطن له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وتقييد المطلوب
بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب الا انه ليس خبريا وكذا الامارة فقد عرفها البعض
بانها التي يفيد معرفته العلم بشيء اخر واشار الى ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل
ما يفيد معرفة العلم بشيء اخر والهاء في قوله ظنه عائدة الى الشيء الاخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيها الى الظن قال قدس الله روحه والعلم لا يحد والا جاء الدور اقول اختلف الناس في ذلك
فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية التي يجدها كل عاقل من نفسه
كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على
استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا لكان المعرف له اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما
في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا
بالعلم لان ما عدا العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال

ويلزم

ويلزم كون كل منهما اعرف واجلى من نفسه وانه محال وفيه نظر فانا نمنع ان يمنع من بطلان القسم الثاني من قسمي
التالي قوله لان ذلك الغير لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردت به انه يعلم بالعلم بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو
ظاهر الفساد وان اردت ان ذلك الغير لا يكون معلوما حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم
لكن الدور غير لازم ح لان حصول صفة العلم في النفس لا يتوقف على الحد وانما يتوقف على الحد العلم بحقيقة
العلم الحاصل كغيره من الصفات النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف
على قيام الارادة والقدرة المتعلقتين به بالنفس لا على العلم بحقيقتهما هذا ان كان المراد بالعلم المدعى استحالة تعريفه
العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات باسرها ولو كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حيث قالوا في تعريفه انه اعتقاد
الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضي سكون
النفس لم يصدق قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات والحقايق وسائر المعاني بمعنى التصور لا
يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهي مواد الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور
قال قدس الله روحه والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى اخر اقول هذا اجود تعريفات النظر فانه مركب
واجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهو هنا
كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني
التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل بها الى اخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل
للنظر في التصورات والتصديقات سواء كانت علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية يشتمل المعاني المفردة
التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتالف منها الحدود والرسوم والتصديقات اعني القضايا
التي يتالف منها الحجج والتوصل الى اخر خاصة للنظر يميزها عن غيره من الاقوال وما لم يكن ثبوت محمول المطلوب
للموضوع او سلبه عنه بينا والا لم يكن نظريا بل كان بديهيا افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع
المطلوب يحصل مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل اخرى فافتقر كل نظر الى مقدمتين فان كانتا
علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا قال قدس الله روحه والظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض

من الاخر واجلى منه وذلك ملزوم للمحال لكون كل منهما اعرف ... صح

ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل البسيط عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده **اقول**
الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن بامر على امر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد والمتكلمون ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول
فاذن الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة وقولنا راجح
يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض يخرج به العلم والجهل المركب و
اعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به
التجويز الحقيقي فان الظان قد يغفل عن نقيض المظنون بل ما هو اعم من ذلك بحيث يشتمل التجويز التقديري
وينقسم الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف المقابل
للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل انه سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل عن الشيء غير معتقد
لاحد طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال
والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى مجهول التصور ومجهول التصديق ومركب وهو عدم
العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني فلا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعنى **قال**
قدس الله روحه واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم **اقول** الرجحان تارة تكون
للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الاخر بان تحصل اكثر اسباب وجوده وشرائطه كنزول
المطر عند وجود الغيم الرطب في الزمان المعهود بنزوله فيه فان نزوله فيه ح يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد
هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن
جنس لهما وتارة يكون الرجحان للاعتقاد نفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر و
اعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد الراجح ظنا
لما عرفت من ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول هو اعتقاد الرجحان جنس للثاني
اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح
الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان

المعتقد

المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا متعلقا بالرجحان من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا
بالرجحان والخلو عن الجزم **قال** قدس الله روحه ويستجمع العلم الجزم والمطابقة والثبات ولا ينتقض بالعاديات لحصول
الجزم وامكان النقيض باعتبارين **اقول** الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا والثاني الظن والاول
اما ان يكون مطابقا او لا والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا لموجب من حس او عقل او مركب منهما او لا
والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء
كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات قيل عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون
الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاواني التي في بيوتنا لم تصر عند غيبتنا عنها اشخاصا مدققين
في علم المنطق والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى
قادر على كل مقدور فجاز ان يكون يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا اشخاصا موصوفين با
الاوصاف المذكورة والجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان
هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تع المتعلقة بجميع
الممكنات فان ذلك اعتبار اخر مغاير للاول **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم
خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع
من النقيض فيكون وجوبا ولا معه فيكون ندبا وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما ولا معه
فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع
من الاعتبار الى الاول **اقول** اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام فباللفظ خرجت الاشارات و
العقود والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والنائم ونقض في
طرده بقوله تع والله خلقكم وما تعملون وامثاله كقوله تع والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق
عليه لكونه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين في الحد

المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو قد يكون للوجود مع المنع من نقيضه
الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع
المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض
في عكسه بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا كما تقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة
منها فان الحد المذكور غير متناول لها ولا صادق عليها مع كونها احكاما شرعية فزاد بعضهم فيه لدفع
هذا النقض قوله او الوضع بحيث يندرج هذه الامور فيه فان كون الدلوك سببا للصلوة والطهارة
شرطا لها والنجاسة مانعة منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن
الناس من دفع هذا الاخير بالمنع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام واخرون بانها
عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب
الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى
لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المص بقوله وربما رجع بنوع من الاعتبار
الى الاول وفي عبارة المص نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمه الى التحريم والكراهة
كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان
الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعني
التحريم والكراهة قال قدس الله روحه والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان
الواجب في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعلا ويرادفه
في الحكم لا الحد بل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم الشرعي واقسامه شرع في ذكر
تعريف متعلقات تلك الاقسام من حيث تعلقها بها وبدأ بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب
في اللغة يقال على الثبوت والاستقرار لقوله عم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل
والاضطراب ويطلق ايض على السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فاذن الواجب اما الثابت

وامّا الساقط

ولما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما تقدم في تقسيم الحكم وهو الخطاب الشرعي المتعلق بافعال
المكلفين باقتضاء الوجود المانع من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا
في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم السالف مع تقدم تعريف الحكم الشرعي الذي هو جنس للاحكام
كاف في تعريفها لكن المص لم يكتف بذلك بل جرى على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عن اوائلهم
واجود رسوم الواجب ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا
ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك في وجوبه وخير من
قولنا ما يخاف العقاب على تركه لان ما ليس بواجب قد يخاف على تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا ليخرج
الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع
والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه في جميع وقته والواجب المخير اذا اخل
بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وهذا الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتاخرين من
الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد فان الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا
ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فانا نجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير
وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعل في اخر
الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في النائم والساهي والمسافر والمص قدس الله روحه
حذف من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله مع حذف قوله شرعا
لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا ولا يرد عليه النقض في عكسه بالواجب المخير
والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال
المعددة فيها اي المكلف كان اتيا به فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك
الباقي وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر كلي صادق على ايقاعها في
اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية ففعل كل واحد من المكلفين قائم مقام الباقين لحصول
غرض الشارع وهو وقوعه من مكلف ما فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو

والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما استوى وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال
وسياتي البحث في ذلك قال قدس الله روحه والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة
والطلق والمكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اقول
هذه تعريفات متعلقات باقي الاحكام فالمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه
قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص
وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وتقييد بجواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر
فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة فان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم
اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان
الفعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل مصلحة دنياوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهى كالاكل و
الشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا ايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان
الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم اشتمال الشيء على صفة يوجب الذم وهذه معان مختلفة وليس في
اللفظ ما يدل على احدها فيتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد
يكون على فعل اخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على
فعله الثواب والنافلة ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان
الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع انه قربة من غير حتم والسنة وهو
ما يعد عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب ويحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة
وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي عم او
بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به
انه غير واجب والاحسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في
اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان ومنه باح فلان بسره واما في العرف فقد عرفه المص بما استوى
وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب
الشارع اذ لولا تقييد ما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة

وقوعه من غيره واذا اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف جوابه زدنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل
واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه غير
مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم اخر ولما حذف المص من الحد
لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة والمندوبة فان تاركها قد
يذم بان يذمه غير الشارع على تركها اما التعلق غرض الذام له بايقاعها لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى
ترك حلال حراما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال
الغير والاتضاع انخفاض المنزلة ويرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا
الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني وقالوا لان الفرض ما علم وجوبه بدليل قطعي
لانه الذي علم منه تعالى انه قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه الساقط علينا
ولا تسمية فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا الكلام لا يخفى على المتامل ضعفه فان الفرض
التقدير سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا
مشاحة في الاصطلاح قال قدس الله روحه والمحظور هو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام و
المزجور عنه والمعصية والذنب والقبيح اقول الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه
ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا على
ما كثرت افاته كما يقال لبن محظور اي كثير الافة واما بحسب الاصطلاح فقد عرفه المص بانه الذي يذم
فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق
كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة
والمندوبة والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام والمزجور
عنه بمعنى ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كره الله تعالى على راي اصحابنا والمعتزلة من انه تعالى
كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله عنه والذنب وهو المنهي عنه الذي يتوقع عليه
العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم او الذي نهي عنه شرعا
ويلزم

او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب
واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله ولا
عقاب على فعله خرج الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذا عفا الله عن فاعله وبالمحرمات الصغاير فان تركها
راجح على فعلها الكونها تقع مكفرة وهو اعني لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو
ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها
مكروها لا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في فعلها **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم
الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط
القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وقد يوصف بالبطلان
وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون
وصفه كالربا المشروع من حيث انه بيع الممنوع من حيث الزيادة **اقول** عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان
مقدورا والاوائل بانه مبدا التغير في اخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب وتقسيمه يكون من وجوه
متعددة والذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق بالاحكام الشرعية والتقاسيم التي ذكرها المص كذلك وهو من
وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان فانهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها على الوجهين
وتلك الافعال المعروضة لهما قد يكون من العبادات وقد يكون من المعاملات والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة
من حيث هو موصوف بها اذا كان من العبادات بما عرفه به المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء
انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير
الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة على التقدير الثاني
لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول ما لا يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا
وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من الفرايض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير
المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح منها هو ما
ترتب عليه اثره اي حصلت عنه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى
المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما الباطل فهو مفسر بما قابل الصحيح فيهما فهو في العبادات

بتفسير المتكلمين

ولا عقاب يمنع

بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي لم يحصل الغرض
المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر
السبب العقلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وكترتب اثر بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب
وجوب الحد على الزنا وترتب القصر على الخوف ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويرادف الباطل
الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع
من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة
هذا تكلف لا حاجة اليه الا انه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المص نظر في ذلك ان ضمير هو في قوله وهو في العبادات
ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو الظاهر او الى مصدر يوصف فان كان الاول كان في قوله
بعد ذلك وفي العقود ترتب اثر السبب عليه يقتضي تعريفه الفعل الصحيح في العقود بترتب اثر السبب عليه وهو فاسد
لعدم صدقه عليه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو في العبادات ما وافق الشريعة
يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل بمثل ما قلناه **قال** قدس الله روحه الثاني الفعل قد
يكون حسنا وهو ما للفاعل القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق الذم وقد يكون
قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وهو قول او فعل او ترك قول او ترك
فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والحق انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار و
الجهل وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرايع ولانه لولا ذلك لصح
اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي فائدة البعثة ولجاز الكذب عليه تع فينتفي الوثوق
بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف ولانه يؤدي الى افحام الانبياء ولانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق
لو خير بينه وبين الكذب مع تساويهما من كل وجه **اقول** هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو باعتبار
اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق
تقديمه على التقسيم الذي قبله لانه موضوع التقسيم السابق فانه انما يتاتى ولما يمكن وقوعه على وجهين من افعال
المكلف ولهذا قال في الاول الفعل قد يوصف وقد دليل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تفسيران

احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذى لم يكن على صفة مؤثرة فى استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيرى الحسن وهو اما ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذى على صفة مؤثرة فى استحقاق الذم والذم قولا او فعلا او تركا قولا او تركا فعلا ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذى المروة والثانى كالضرب منه له والثالث كتركه رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك قيل على تفسير القبيح المذكور ما الذى تريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن بالنسبة الى المشى وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع النفرة وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول والثانى غير مرادين قطعا ولا الثالث لانه قد يكون بترحسنا كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعانى لانتفائه لان معنى الاول سلب القدرة وهو عدمى ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودى ولا مشترك بين النقيضين وايضا بالمراد بقولكم استحقاق الذم فانه قد يقال للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وللمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد والثانى يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن ما لم يكن على صفة مؤثرة فى استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر فى الاقسام المذكورة وان المراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيرى الحسن اخص من الثانى لصدق الثانى على القبيح لذاته لا بصفته فانه ليس له صفة مؤثرة فى استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان قبحه لذاته او بصفته والثانى وهو ما له صفة مؤثرة فى استحقاق الذم لا يستحق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثانى للحسن والتعريف الاول للقبيح لكن الاول فى طرده والثانى فى عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشئ اللذيذ انه حسن ولما ينفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلى وان الاشياء انما تحسن وتقبح لكونها

الشئ صفة كمال او نقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان اتفاقا وقد يراد كون صح صح
بهما

وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس لقادر عليه العالم بحاله ان يفعل

يقع على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم وتلك الوجوه قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد نعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مساعدة الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذى قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل من المعتزلة ذهبوا الى ان قبح الاشياء وحسنها انما هو لذواتها لا باعتبار صفاتها ولا باعتبار وجوه يقع عليها وخالف الاشاعرة فى ذلك فزعموا ان الحسن والقبح سمعيان وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله عنه ولو امر الله تعالى بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا وجوه ذكر المصنف فى هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق مثل تكليف الاعمى نقط المصاحف واعرابها وتكليف الزمن الطيران فى الهواء وان من صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكروا الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضرورى انه ليس كذلك الثانى لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شئ ولو لم يقبح من الله تعالى شئ لصح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينتفى الفرق بين النبى الصادق والمتنبى الكاذب عند المكلف فينتفى فائدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره بالمنا وظاهر او ذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذى يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق والثالث لو لم يقبح من الله تعالى شئ لصح منه وقوع الكذب فى اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفى فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك انما يتم ان لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب فى خبره ووعده ووعيده فينتفى لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير

جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان
يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما اخبر بحرمته كونه واجبا ويمتنع جزمه لشيء من الاحكام وذلك كله
باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الوجوب لا يكون الا بكونه لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان
يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزتك ولا انظر في معجزتك الا
اذا وجب علي النظر والنظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي صم
الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين في
جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل الصدق على الكذب
المساوي له في جميع ما عدا كونه صدقا **قال** قدس الله روحه احتجوا بان افعال العباد اضطرارية
فينتفي الحسن والقبح العقليان ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب المنع من صغرى القياس
وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع متاول بما ذكرناه في نهاية الوصول **اقول** لما ذكر الحجج على
مطلوبه شرع في ذكر ما يعارضها وهو حجتان للاشعرية احدهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية
فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح العقليان اما الاول فلان العبد
لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاستحالة ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او فعل الله تعالى والاول محال
لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر فانه ان لم يترجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح
من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان كان من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم
الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل فلا قدرة على الواجب ولا
على الممتنع واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين لزم
حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على

تقدير تركه

تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسل فيتحقق قبل الشرع
ويتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والذم والمدح واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسل والجواب عن الحجة الاولى بالمنع من صغرى القياس وهي
كون افعال العباد اضطرارية وما ذكر من البيان فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل والترك
على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعم
وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل المقدمة السمعية بما ذكره المص في كتابه المسمى نهاية الوصول
وهو ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية او نجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما باعتبار
المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان
الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ
على ظاهره ولقائل ان يمنع لزوم التعذيب للوجوب والتحريم اما العقليات فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب
على ترك الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيات فلانه تعم قد يعفوا
عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الوجوب والتحريم فان قالوا استحقاق التعذيب هو
اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم
بزعمكم فلا يدل على نفي الوجوب وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية معينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب
مطلقا لاحتمال التعذيب بعدها **قال** قدس الله روحه تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا
با الضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم
بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف واحتجت الاشاعرة بان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة
فهي منتفية لان العاجل التعب وان كانت آجلة امكن ايصالها بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه
شكرا فلا يلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون لفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها على جهة
الاستحقاق بدون الشكر **اقول** التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما
على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب العقلي فهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية

والمعتزلة ذهبوا الى ان شكر المنعم واجب عقلا وخالف فى ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة
على ذلك بوجوه ذكر المصنف فى هذا الكتاب منها ثلثة الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله تعـ
عقلا والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان
وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما فى حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضى بوجوب
المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما بطلان التالى فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم
اذا اظهروا المعجزات كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب على النظر فى معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر و
لا يجب اتباعه الا بالنظر فى معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان كلام المص موضع نظر
وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب المعرفة مطلقا واستدل على اللزوم
المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة
عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس باطلا
حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعنى عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل هو حق متفق
على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضرورى ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون
قوله بالضرورة فى قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالى المذكور للمقدم ولا يكون
جزءا من المقدم ولا من التالى الثانى ان وجوب شكر المعلوم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه
دافع للخوف وكل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك
الشكر فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهى ان كلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه
اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمى التالى فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثانى فلان تلك
الفائدة اما ان يكون عائدة الى الله تعـ او الى الشاكر والاول محال لاستغنائه تعـ عن كل شئ واستعلائه
عن جلب النفع ودفع الضرر والثانى محال ايض لانها اما ان يكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس

الا التعب

الا التعب والمشقة باداء الشكر والثانى محال ايض لامكان ايصال تلك الفائدة الآجلة بغير توسط الشكر
فيكون توسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضى ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان
وجوبه لكونه شكرا لا لامر اخر مغاير كما فى جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر اخر ولا يجب فى كل
امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح يكون مطلوبة لفائدة اخرى و
الاخرى لاخرى وهكذا الا الى نهاية وانه محال او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان
حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهى دفع الخوف
عن النفس الحاصل فى العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته او لصفة لازمة لذاته كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة
الوجود العدم وبالعكس فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال فى نظائره وان
اردتم به ان اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة هى دفع ضرر الذم
اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد فى نفس الوجوب فانه انما يتصور اذا قلنا انه شرعى
كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث هو صادر عن الله تعـ فيقال ايجاب الله تعـ الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة
ويسوق الكلام الى اخره قال قدس الله روحه الثانى ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى
تحريم الاشياء التى ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعرى
والحق الثانى لنا انها منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فوجب حسنه كالاستظلال
بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف فى مال الغير بغير اذنه فكان حراما وجوابه ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال
اقول هذا هو التذنيب الثانى من التذنيبين الذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم
القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن حكم الاشياء قبل ورود الشرع واعلم ان ما ينتفع به المكلف اما
ان يكون اضطراريا اى يضطر اليه فى معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالتنفس فى الهواء وتناول الماء
عند العطش العظيم وامثال ذلك واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما والاول
يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثانى فاما ان يحكم بضرورة العقل حسنه

المدح صح

او قبيحة كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثانى هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية و معتزلة
بغداد وابو على ابن ابو هريرة من فقهاء الشافعية الى انها محرمة وذهب معتزلة البصرة وطائفة من فقهاء
الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعرى وابو بكر الصيرفى وجماعة من الفقهاء
الى انها على الوقف ثم هذا الوقف فسره قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بانه ليس وقفا بل قطعا
بعدم الحكم واخرون بانا لا ندرى هل فيها حكم اولا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلمه هل هو تحريم او اباحة واختار المص
المذهب الثانى وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين البصرى وهو ان تناول الفاكهة مثلا
منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظ
واما خلوه عن امارات المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبيّن واما كونه
متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات
المذكورة اعنى كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك
الصفات للدوران معها وجودا وعدما وهذه العلة متحققة فى محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود
الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم فى الاصل اعنى حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا بالاوصاف
المذكورة والدوران غير دال على العلية على ما ياتى وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم فى الاصل وكونه معللا بالاوصاف
المذكورة وتحققها فى محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم فى الاصل دون الفرع او وجود مانع منه
فى الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا
كما فى الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اى بدليل العقل كالاستظلال بحائط
الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر المالك فى الشاهد بالتصرف فى ملكه بخلاف الغائب ومع
ظهور الفرق يبطل القياس والهاء فى قول المص فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال
حسنها لجنبت يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق قال قدس الله روحه الثالث الفعل قد يكون مجزيا
بمعنى ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه
شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على وجهه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن

ووقوعه على

ووقوعه على وجهين او على جهات اما ما لا يقع الا على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا
تقسيم ثالث للفعل باعتبار كونه مجزيا وغير مجز ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من مورد التقسيمين اللذين تقدما
اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وتارة
بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه
يكون باعتبار بعضها مشتملا على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة اما ما لا يكون كذلك
كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا تقرر هذا فنقول
معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به وانما يكون كذلك اى كافيا فى سقوط التعبد به
اذا اتى به المكلف مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومعنى كونه غير مجز ان الاتيان به غير
كاف فى سقوط التعبد به وانما لا يكون كذلك اذا وقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن
سقوط القضاء ورد بان سقوط القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فيغايره بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا
عن بعض شرائطه ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجز وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء هنا انما
هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزى قال قدس الله روحه الرابع
الواجب ان اتى به فى وقته سمى الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمى قضاء وان فعل ثانيا فى
وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمى اعادة اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذى قبله فلهذا اخره عنه
وذلك لان موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهى اعم من كونها موقتة وغير موقتة وموضوع هذا
التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة توصف بكل واحد من هذه الاوصاف اعنى الاداء والقضاء
والاعادة لانها ان اتى بها فى وقتها المحدود سمى ذلك الاتيان اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها الموسع او
المضيق سمى قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده من شرط معتبر او اقترانه بامر
مبطل سمى ذلك الاتيان اعادة فان اعتبرنا الوقت كان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء الاتيان
بالعبادة فى وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعض
الاصوليين لم يعتبر فى الاعادة الفعل فى الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم
من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت فى الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت فى خارجه

وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان آخر واعلم ان المص جعل مورد التقسيم الواجب خاصة
ونحن لما راينا ان بعض المندوب معروضة للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال
قدس الله روحه وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم يفعل فات وقته ولو اخر
وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بمعتمد لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة ظن السلامة فمات فجاءة لم يعص
اقول هذان فرعان على ما تقدم الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم
يفعله فيه فات فعله في وقته اجمع عصى بالتاخير لانه متعبد بظنه ومقتضاه تعيين اول الوقت للاتيان به و
لو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره واتى به فهل يكون اداء او قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين
يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون
قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك
الوقت المتعين كان قضاء اذ لا معنى به الا ما فعل بعد وقته المعين وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره
ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى الحال على ما كان عليه قبله الثاني لو اخر المكلف
الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه ما اتفق موته فجاءة او قبله قبل دخول
ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له قال قدس الله روحه ثم القضاء انما يثبت
عند وجود سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او
مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض
اقول الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه
الوجوب ولم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعد فيكون قضاء والثاني
انه لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة
عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حالة نومه ممتنع امتناعا عقليا
او لامتناعه شرعا كالحائض فان صدور الصيام عنها في حالة حيضها ممتنع شرعا اذ كون الحيض مانعا
من الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان
تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برءه قبل الزوال الا ان المسقط للصوم عن المسافر

في الحال صح

مستند الى نفـ

مستند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى
قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث
زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصور وهو خطاء فان الحائض مثلا مامورة بترك الصيام فكيف يكون
واجبا عليها او غاية المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال الا ان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان
وانه اذا قدم اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صوم ذلك اليوم اما الجمهور فلما كان من مذهبهم
صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل به الى القيد المذكور هذا في قضاء الواجب واما قضاء
النوافل فلا يتحقق ذلك فيه قال قدس الله روحه الخامس الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله
لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة
وقد تجب الرخصة كالتناول عند خوف الهلاك اقول هذا تقسيم آخر للفعل باعتبار اقتران جوازه
بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة في اللغة مشتقة
من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل اولي العزم لتأكد
قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهي عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع
منه كالصلوات الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص
السعر اذا تراجع وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس
رخصة لان جواز فعله لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن
بما يقتضي المنع منه وهو سبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك
من السغب فان استبقاء المهجة وحفظ النفس واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة اي لا رخصة اذ لم يقم دليل
على تحريم استبقاء المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون
الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور
للرخصة في عكسه لان المقصود بالحد هنا انما هو الفعل لانه باحث عن تقسيماته ولو اردنا تعريف الرخصة
مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص

كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره **قال** قدس الله روحه المقصد الثاني

في اللغات وفيه فصول الاول في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض

الالفاظ بمعناه من غير مرجح واطبق المحققون على بطلانه والمخصص اما ارادة المختار او سبق المعنى حال

خطور اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعم وعلم آدم الاسماء كلها و

قوله واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم

السبب ولافتقار الاصطلاح الى مثله فيتسلسل وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعم وما ارسلنا من

رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على ارسال الرسول السابق على التوقيف **اقول** قد عرفت

فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم التصديقية ما هو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص بالكلام

اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة ماخوذة من لغى يلغي اذا لهج بالكلام ومعناها كل لفظ وضع

لمعنى فاللفظ ما يلفظه اللسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل وهذا

الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون منه رجا لحدّه وهذا الحد مبني على

ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما تتبع الوضع خلافا للعباد بن

سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون على بطلانه

والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بان لولا المناسبة الطبيعية

بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه محال والجواب

المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح

اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه ان يرجح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ

بناوله والثاني ثابت في حق غير واجب الوجود تعم ولما كانت اللغة عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها

يتعلق اما بالموضوع وهو اللفظ او الموضوع له وهو المعنى له او الواضع وهو الذي تخصيص اللفظ بالمعنى

او الغرض من الوضع والمص اشار الى المذهب به بالبحث عن تعيين الواضع وقد اختلف الناس فيه فذهب

ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعم والعلم بوضعه مستفاد

من التوقيف

من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين

موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من

جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك الوضع بالقراين والاشارات

كالاطفال وقال ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي

وتوقف قاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول

قوله تعم وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق

ولان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة فالجميع الاسماء ولان المحاورة بالاسماء وحدها من دون انضمام الافعال

والحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعم ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة

الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة في التركيب والتاليف ولو فرض اختلافها بالمقدار والشكل لم يحسن جعله

اية لكون الاختلافات في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية للمسبب باسم

سببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم يكن اللغات توقيفية لكانت اصطلاحية والتالي باطلة فالمقدم مثله

اما الملازمة فلانه لما انتفى كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد والانحصار الواضع في الله تعم وعباده

فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا

على تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها

كما في الاول ويتسلسل وانه محال واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة

عن ارسال الرسل لان التوقيف عن الله تعم انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل بدليل قوله تعم وما

ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان تقوم كل رسول لسانا سابقا على رسالة اليهم السابق

على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على

المقصود كما ياتي **قال** قدس الله روحه والاعتراض لا يجوز حمل التعليم على الالهام باحتياج الى هذه الالفاظ

والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات او علمه ما اصطلح

عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها مع تساويهما في كونها آية والاصطلاح

قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل ونمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام او بخلق
اصوات في اجسام جامدية **اقول** اعترض على الحجة الاولى من حجج القائلين بالتوقيف وهي التمسك بقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها من وجوه ثلاثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام لاحتياجه الى هذه الالفاظ
في محاورة زوجته وبنيه وبعث غرضه على وضعها واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب
التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال تعالى في حق داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم
اي الهمناه وليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا يقال علمه فلم يتعلم
الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث
والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا
التقديرين فكل ما يعرف ماهية او يكشف عن حقيقة فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد
من العرف الطارئ الثالث لم لا يجوز ان يكون تلك الاسماء مما اصطلح عليها قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق
آدم عم وايضا لا يلزم من تعليم الاسماء كلها تعليمه اللغات كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب لغة واحدة
ثم ان آدم عم او غيره وضع كل اسم من تلك الاسماء لمعان اخر متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية
وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بانا لا نسلم تعين حمله لفظة السنة على اللغات عند تعذر حملها على
حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقدار على اللغات مجاز اخر وليس
صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى الثاني مع تشابههما في كون كل منهما اية واجاب المص عن هذا
في كتاب النهاية بان المجاز الاول ارجح لكونه من باب اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات
صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار وهو خلاف الاصل
وعلى الثالثة بالمنع من بطلان تاليها وهو كون اللغات اصطلاحية وما ذكروه من افتقار الاصطلاح
الى سبق اخر ممنوع لجواز ان تعلم المصطلحون غيرهم اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقرائن
والترديد كما يعلم الابوان الطفل لغتهما من غير تسلسل وعلى حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف
على بعثة الرسول لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جامدية وخلق علم

ضروري

ضروري للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في
الموضوع له كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي
وانتفاء الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروايح ومراتب الاشتداد
لم يوضع لها الفاظ بخصوصياتها ولا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه
لتقدمها عليه بل التمكن من تركيب المعاني بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة
الذهني لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر
والاحاد او من المركب من عقلي ونقلي كالاستثناء من الجمع وكون الاستثناء اخراجا **اقول** هذا الفصل
مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين احدهما ما يكثر الحاجة ويشتد الى
التعبير عنه والاخر ما ليس كذلك والاول يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان
الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ
بل يجوز خلو اللغات من لفظ يدل عليه واستدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل معنى
لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعاني
غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى فلا يقف عند حد بل كل مرتبة من مراتبها
ورائها اخرى الى غير النهاية وما كان بعضه غير متناه فمجموعه اولى بكونه غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك
المعاني لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى واما بيان
بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه فهو متناه بالضرورة فالالفاظ
متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ يختص به لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروايح ومراتب
الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها البحث الثاني في
انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي
ايعرفه الا الخواص كما يقوله مثبتو الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب لذات الجوهر
كونه متحركا فان المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما صيرورته كذلك حالة معللة بمعنى الحركة

متناه صح

وانها غير واقعة بالقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء من الناس بالدلايل الدقيقة
البراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون
هذا المعنى ولا يصل اليه اذهانهم واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى للحركة
في وضع اللغة الا نفس كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره
واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني كلها اليه على
السواء فلا يجوز ان يكون لبعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك
احتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمله
في لازمه واشتهر الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفاء المعنى واشتهار اللفظ
يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه بل المراد ان اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة
اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون معناه ظاهرا جليا ويمتنع ان يكون دقيقا خفيا الا على الاخص
لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون بعد فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا
لما تداولوه واشتهر بينهم لكنه قد تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا البحث الثاني في انه ليس القصد
بوضع الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل عليه ان افادة تلك الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المعاني الموقوف على العلم بتلك المعاني ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني عن
العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ لزم الدور بل الغرض
من وضع الالفاظ المفردة لمعانيها بحيث يمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المعاني بتوسط تركيب
الفاظها الدالة عليها فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة
لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق العلم بتلك المعاني فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور
قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انه متى علمنا كون كل واحد
من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب

بعضها

بعضها الى بعض في ذهن السامع وهي حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني
المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ
انما وضعت للمعاني الذهنية بذاتها وانها انما يدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا
راينا جسما من بعد وظنناه انسانا سميناه باسمه فاذا قربنا فزال الظن الاول وظنناه فرسا سميناه باسمه
ثم لو زال هذا الظن ايضا وتجدد علم كونه حجرا سميناه باسمه فقد تغايرت الالفاظ عند تغاير التخيلات
للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل للذهنية
لدورانها معها البحث الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة هذه الاشياء
مستقلا لكونها امورا وضعية وح يجب ان يكون الطريق اليها اما النقل المحض او المركب من العقل والنقل
والنقل اما متواتر او احاد فالاول ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكون الفاعل مرفوعا
والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الجمل موضوعا للسنخ ولفظ الحاجبة للشجر الصغير واما المركب من العقل
والنقل فهو كما اذا استفدنا مقدمتين مثلا شيئين من نقلين فرتبهما العقل حتى حصل منهما نتيجة
فطريق تلك النتيجة النقل والعقل مثال ذلك انا استفدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف
ومن نقل اخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين ان الجمع المعرف
للاستغراق قال قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول اللفظ
يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه له ذهنا
التزاما اقول لما كان المراد من الالفاظ التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على
المعاني وجب عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة قد يكون
عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد يكون طبعية كدلالة اح اح على اذى الصدر وقد يكون وضعية اي
مستفادة من الوضع كدلالة لفظ الانسان على معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا
عبارة عن تخصيص شيء بشيء ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال
قوم هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد بان الفهم معلل

بالدلالة فيتغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة للفاهم لا للفظ فيتغايرا وقيل هي كون اللفظ
بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم الى الاقسام الثلثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى
من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان
الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة تضمن كدلالة لفظ الانسان
على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ
كانت دلالة التزام كدلالة لفظ الانسان على قابل صنعة الكتابة وفايدة قيد التوسط في الدلالات الثلث
لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان المشترك بين الخاص
وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم والعام وهو جزؤه لانه رفع احديهما و اللفظ
المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك بين الكوكب وضوءه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام
بالمطابقة والتضمن لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص وكذا
لفظ الشمس يدل على الجرم والضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط وضع اللفظ والثانية بتوسط كونه
لازما لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط انتقضت تعريفات الدلالات الثلث المذ
والهاء في قول المص بتوسط وضعه عايد الى اللفظ وفي قوله له عايد الى المعنى والهاء في قوله بتوسط دخوله
عايد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله وضع له عايد الى المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه
عايد الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله له عايد الى المعنى الموضوع له اللفظ واعلم ان دلالة المطابقة
وضعية محضة واما الباقيتان فبمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب او للملزوم كان فهم
ذلك المركب او ذلك الملزوم مستلزما فهم الجزء واللازم استلزاما عقليا وقيد اللزوم بالذهني لانه
لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من
حصول موضوع اللفظ في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية بدونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج **قال** قدس الله روحه والدال
بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه ومركب ان قصد **اقول** هذا تقسيم اللفظ

الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق و
اذا جعل علما ولما له جزء غير دال اصلا كقم اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له جزء
دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق اذا سمي به انسانا فانه في
حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء منه وبالناطق الدلالة على جزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي
تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام ككلام المجارة والمراد بالجزء ما هو الاعم من المحقق والمقدر
ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان
مورده احد اقسام الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يقسم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد والمركب
اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا ومركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان
الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل على اجزاء معناه التضمني اعني الحيوان لا
بالمطابقة ولا بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فح يكون مفردا وايض
يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايض على الجسم الماشي لكون جزئه مع دلالة اجزائه على اجزاء هذا المعنى كدلالة
الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه بالمطابقة فح يكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية
مهجورة لعدم تناهي اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانه يختلف
بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث لقائمتين لازم بين عند المهندس وغير بين
عند غيره وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لانه يقسم الدال بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية
محضة واما الدلالتان الاخريان فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور
في الكتاب للمفرد والمركب اما المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء
معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وبقيد الدلالة يخرج المهمل وبقيد الدلالة بالمطابقة ما قد عرفت
فائدته وقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة يخرج ساير المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما

ح

فانه مفرد مع ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزء ليدخل مثل الحيوان
الناطق حال كونه علما لشخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزء فان الجزء
كالحيوان في المثال المذكور حين هو جزء وهذا العلم لا يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء
المعنى والمركب في مقابل المفرد وهو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزء كزيد قائم
وعبد الله نعتا وقد علم من هذا التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن في حالتين كعبد الله و
الحيوان الناطق وامثال ذلك وح يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان يراد في التعريف
من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في طرده ومع هذه الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين اخيرا

قال قدس الله روحه والمفرد جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع **اقول** اللفظ المفرد
ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى
صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون وان
لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود
او لم يمتنع كالانسان الذي يشترك فيه زيد وعمرو سواء تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد
كالشمس وقد يقال الجزئي على معنى اخر اعم من الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا
لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع هو تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما كان الثاني اعم من الاول
لان كل جزئي حقيقي فانه لا بد له من ان يكون مندرجا تحت ماهية المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع
تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي
قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية بمعنى ان الاعم جنس للاخص
لانفكاكهما في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعتان لجزئية المعنى وكليته فان اللفظ الموضوع
للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وذلك اللفظ الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية
معناه فان الكلية والجزئية لاحقتان بالذات للمعاني وبالعرض للالفاظ والمط اضافة التصور المانع من الشركة
الى الهاء العائد الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة التصور اليها اذ

اللفظ

اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصوره ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف واقام
المضاف اليه مقامه ويكون تقدير كلامه ومعنى المفرد جزئي ان منع نفس تصور معناه من الشركة والهاء ح يكون عائدا
الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه انما يبحث ههنا في تقسيم الالفاظ وايضا كان يصح ح ان يبين
مراده من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس **قال** قدس الله روحه
والكلي اما ان يكون نفس الماهية او داخلا فيها اما جنسا او فصلا او خارجا عنها اما خاصة او عرضا عاما **اقول** يريد
تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما زاد
عليها بامور عارضة مشخصة وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ويرسمونه بانه كلي
مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها اي جزء لها فاما ان يكون تمام
المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك
بينها ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق للانسان
ويرسمونه بانه كلي مقول على كثيرين الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته
وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له عن غيره المقوم وهذه الثلثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها
فاما ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك للانسان ويرسمونها
بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا يكون مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو
العرض العام كالماشي للانسان ويرسمونه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان
يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام والبحث عن اقسامها
واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة والمباينة لا يليق ذكره ههنا وهو بالكتب المنطقية انسب **قال**
قدس الله روحه والخارج اما لازم للماهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او بطيئها او سهل
الزوال او عسره **اقول** الخارج عن الماهية اعني العرضي لها سواء كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين
غيرها وهو العرض العام اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما
للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والفردية للثلثة او للوجود كالاسود للحبشي

ماهية

والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض ورومیا اسود و
لازم الماهية يختص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لماهيته فهو لازم له حال وجوده الخارجي ولا ينعكس اذ قد يلزم
الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون لازما لماهيته كما ذكرناه من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل
وصفرة الوجل او بطيء كالشيب والشباب وايضا فهو اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسر كغضب الحقود قال قدس الله روحه
الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو
الاسم اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو تقسيم اللفظ المفرد الى الكلمات الثلث اللاتي هي المادة للكلام
وذلك ان يقال اللفظ المفرد اما ان لا يستقل بالدلالة على معناه بل يفتقر في دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه او يستقل
اي لا يحتاج في دلالته على معناه الى انضمام لفظ اخر والاول الاداة اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل منها لا يفهم من لفظه المجرد
عن لفظ اخر بل يفتقر في فهم معناه الى ضم لفظ اخر اليه كما يقول زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان يدل بصيغته
ووزنه على الزمان المعين من الازمنة الثلثة اعني الماضي والحاضر والمستقبل او لا والاول الفعل كقام ويقوم وسيقوم
فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلثة والثاني
الاسم كرجل وفرس وثور وانما قيد الدلالة في الفعل على الزمان المعين بصيغته ليخرج ما يدل على الزمان المعين هو نحو
كامس واليوم وغد فانها اسماء مع دلالتها على الزمان المعين فلو اهمل ذلك لدخل امثال هذه الاسماء في تعريف الفعل
وخرجت من تعريف الاسم فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس قال قدس الله روحه الثالث اللفظ و
المعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده والمشكك ان اختلف بالاولوية والاقدمية
والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى
خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لها معا بالنسبة الى كل واحد منها او المحمل بالنسبة اليهما
معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي
ان غلب فكان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو
باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام
واعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان اتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او تكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا

ومعناه

ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس والاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا
وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او مضمرا
لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زائدة على الوضع او لا والثاني العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على
معناه من غير احتياج الى قرينة زائدة على كونه مسمى به وهو موضوعه والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على تشخص
بعينه اذا اقترن بقرينة كمتكلم او مخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته
على السواء من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه كالانسان الذي يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو
وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا المعنى متواطيا تبعا لمعناه او لا بالسوية بل يكون افراده متفاوتة بان يكون بعضها
اولى به من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم
من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه
في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما يسمى بذلك لان السامع له يتشكك بين كونه مشتركا
وكونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة واتحادا في اصل المعنى فباعتبار نظر السامع الى الاختلاف
يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل
المعنى يعتقد كونه متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب تكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة
كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثر اللفظ ليخرج بعض الالفاظ
المترادفة فانا لو فرضنا وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا تحقق تكثر اللفظ والمعنى مع ان كل
واحد من ذينك اللفظين غير مباين للاخر لان تكثر المعنى هنا ليس لتكثر الالفاظ لوجود ذلك التكثر عند وحدة
اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين دون الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند
موضوعاتها بالتضاد كلفظي السواد والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالبصر
والعمى او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاند اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما على الاخر او باعتبار كونه جزءا
منه كالانسان والحيوان او وصفا لازما له كالانسان والتعجب او لا كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام
يسمى متباينة واعلم ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق التغاير بينهما

فهو لا يعقل الا مع تكثر اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة
كالانسان والبشر والاسد والسبع وليس المراد باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل ما هو اعم من ذلك
وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيه ما يراد في اللفظ المشترك فان قلت
يلزم حكم كون اللفظ الواحد نوعا المتكثر شخصا كقولنا الانسان انسان مترادفا [illegible] قلت لا نم فان المراد باتحاد
اللفظ وتكثره انما هو باعتبار نوعه لا باعتبار شخصه والالفاظ المكررة [illegible] واحد فليست من هذا القسم وانما لم يعتبر
الوحدة بالشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى فلا يكون من تلك الحيثية دالا
دلالة وضعية اصلا الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك
المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا والاول المشترك كالقرء الموضوع للحيض والطهر والجون الموضوع للسواد والبياض
والعين الموضوع للباصرة والمايع والذهب والجاسوس وهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او معانيه مشترك وبالنسبة
الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم وكان من هذه الحيثية مشتركا
واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى او ذاك فهو غير معلوم وكان مجملا والمص عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة
الى كل واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين الاثنين والثاني وهو ان لا يكون
موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اولا فهو لا بد وان يكون موضوعا لاحدها او نقل الى غيره فلا يخلو اما
ان لا يغلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول عنه
حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب
استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه يسمى منقولا ثم الناقل له اما اهل اللغة او الشرع او العرف
والاول يسمى منقولا لغويا كالقارورة الموضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الانية المخصوصة
المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم نقلها الشارع الى ذات الاركان
المخصوصة والاذكار المعينة كالصوم الموضوع لغة للامساك مطلقا ثم نقله الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة
في زمان مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقله
اهل العرف الى الفرس هذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا

كجعفر

كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به وكطلحة الموضوع للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل
وهذا التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر قبل
والثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة
في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ منها فهي نصوص وفيه نظر لما بينا انه يجوز كون المرادف مشتركا وكذا المباين
كالعين والقرء وح يتحقق الاجمال لتحقق تعدد المعنى واعلم ان لفظ فهو في قول المص فهو العلم ضمير للفظ المتحد
والهاء في قوله افراده عايد الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوت افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي
وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظ فيه ليتحقق ما فيه التساوي والا لم يتعين كونه متواطيا لجواز تساوي الافراد
في امر وجودي او عدمي مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ ح مشككا اللهم الا ان
يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في جميع الامور لكن ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر اذ كلما صدق
على شيئين انهما متساويان اصلا لضرورة ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد
والتاء في قوله ان اختلفت عايدة الى الافراد والهاء واللام في قوله ومقابلتها عايدان الى الاولوية والاقدمية
والاشدية والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فمقابل الاشدية مثلا الاضعفية وقوله فهي المباينة اشارة الى
الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المرادفة اشارة الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها الان قوله وان اتحد المعنى خاصة
يفهم منه تعدد اللفظ هنا والضمير في قوله لهما معا عايد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر لدلالة قوله وان
اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلنا في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في قوله منهما وقوله اليهما ولاحدهما قال
قدس الله روحه الرابع اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول
والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه اقول هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى
بالوضع باعتبار صفة دلالته على ذلك المعنى وذلك ان يقال اللفظ المفيد لمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه
غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب ولا والثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه المانع من النقيض
وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ

قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال الارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى
والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب اللغة التي وقع التخاطب بها اما ان يكون دلالته على معناه ارجح
من دلالته على الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون ماولا كلفظ
الاسد فانه ظاهر بالنسبة الى الحيوان المفترس وماول بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه
الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة على معناه ويسمى ذلك
المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الذي لا يكون دلالته على معناه ارجح من دلالته على
الغير المحتمل الارادة منه بل كانا متساويين في دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة
الى كل واحد من معنييه وقد اشترك المجمل والماول في ان كل واحد منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك
متشابها فهو جنس لنوعي المجمل والماول وينفصل الماول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه بسلبها وقول المص
وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد بتساويهما في افادة اللفظ لهما وفي جعل الله
محكما ونفيه متشابها نظر اذ المحكم اللفظ الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة
لا نفس الرجحان وعدمه **قال** قدس الله روحه الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل
اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والا
فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما
فهو القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي فهو المركب من الموصوف والصفة او غير
تقييدي وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ المفرد شرع
في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون
تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية
اولا والاول هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بذلك القول على المخاطب كقول الانسان لعبده
قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه رتبة من غير استعلاء عليه ولا خضوع له افعل
وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء كقولك اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على طلب الفعل

دلالة

دلالة اولية ان لم يكن محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني مثل
يا ليتني كنت معكم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله
والنداء مثل يا عيسى والعرض مثل الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب على سبيل البدل كالجملة
الاسمية مثل قولنا زيد قائم او الفعلية مثل قام زيد فهو القضية والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق
والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص وبه يدخل في
ما لا يحتمل الكذب اصلا مثل قولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم وما لا يحتمل الصدق
اصلا كقولنا الاثنان فرد لان عدم الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة والمخاطب المخصوص لا من حيث
اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتملة لهما واما غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من لفظين
يصلح احدهما قيدا في الاخر ومخصصا له كالحيوان الناطق وقد يقوم مقامهما معا لفظ واحد كما لمثال
فان لفظ الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان الفاضل
والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع به في اكتساب التصورات فان
الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون مركبا لا من الموصوف والصفة كرامي الحجارة وغلام
زيد واما غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة مثل في زيد او كلمة واداة مثل صعد على او من غيرهما اي
غير الكلمة والاداة كمركب من اسمين كزيد وعمرو ومن فعلين مثل جلس تكلم ومن حرفين مثل هل في و
في قول المص او غيرهما عايد الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة الالة اذا تقرر هذا
فاعلم انه يلزم مما ذكره المص من التقسيم هنا ان يكون النهي والاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما
لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان يقال اللفظ
المركب ان دل على الطلب دلالة اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر وقسيماه
كما ذكر او على طلب الترك وهو النهي وان لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والا
فهو التنبيه **قال** قدس الله روحه السادس اللفظ قد يكون مدلوله لفظا اما مفردا دالا على معنى
كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى او غير دال كالحروف المعجم الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد

المفرد ص

لا يفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية **اقول** هذا تقسيم اخر للفظ المفرد الدال باعتبار انقسام معناه
اللفظي وكان لا يليق تقديم هذا التقسيم على الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بما في تقاسيم المفرد
السابقة لما عرفت من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا التقسيم للفظ المفرد باعتبار دلالته على اقسام اللفظ
المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد يكون لفظا وقد يكون معنا غير لفظ
والثاني قد تقدم ذكر اقسامه والاول اما ان يكون اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين
فاما ان يكون دالا على معنى او غير دال فالاقسام اربعة ا لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة
الدالة على الاسم الدال على المعنى وكذا انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال على معنى كالرجل الدال
على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ اخر دال على معنى كقام الدال على معناه ب لفظ دال على لفظ اخر
غير دال على معنا وذكر في مثاله لفظ الحروف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء
مثلا فانها لا يدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا لا نم عدم دلالة كل واحد من
الحروف المعجمة على معنى فان الالف يدل على المد والباء يدل على رقمها المخصوص بها وكذا باقيها ح يكون لفظ
الحروف من القسم الاول لا من الثاني واجيب بانا لا نم نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المد وكذا
الرقم المخصوص وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بدلالته على معنى ما فلا يدفع الايراد المذكور والحق في
الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ موضوعا له والالف وغيره
من الحروف لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة
لها وعلى هذا يكون مهملة اذ المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع له معنى من لفظ او رقم كلفظ
المهمل والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على شيء اصلا وايضا
التمثيل بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه اخر وهو انه لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ المفرد
و فخر الدين انما مثل به لانه جعل مورد القسمة اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب ج لفظ دال
على لفظ مركب دال على معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معناه وكلفظ
الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى د لفظ دال على لفظ مركب مهمل قال فخر الدين في المحصول

الاشبه

الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب والمص اهمل هذا القسم
لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم وجوده ممن يتكلم لا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يلزم من عدم
وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه قد وضعت الفاظ للمعدومات بل وللممتنعات وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله الهذيان
والحق ان يقال ان اريد بالمركب ما يدل جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى اخر جاز وقد وجد
لفظ دال على مثل ذلك كمهملين فانه لفظ واحد دال على مثل قولنا ديز بجز وهو مركب لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون
مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون مدلوله لفظا مطلقا اعم من كونه مهملا او مستعملا
مفردا او مركبا كنفس قولنا اللفظ **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع من
اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او النقصان او بهما اما في الحروف او الحركات او فيهما فالاقسام
خمسة عشر **اقول** لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة يدل على الصفة وذكر المص الاول واصنافه وجب عليه ذكر الثاني
وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هنا يتعلق
اما بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق واحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر وزيف بان الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل
الماضي والمستقبل كضرب يضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما مشتقا من الاخر وقال اخرون
الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف
تنقل الكلمة المركبة من حروف المعينة من صيغة الى اخرى مخالفة لها ليدل على المعاني المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف
ومصدر صرفت الشيء اذا جعلته في جهات مختلفة تشبيها له بتصريف الرياح من مهابها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ المختلفة
بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال كنسبة الاعراب الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية
تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد اللفظ المعرب فكذلك التصاريف تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة الكلمة كالضرب
مثلا فان حروفه في ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب وضربت واضرب موجودة مع اختلاف المعاني باختلاف هذه
الصيغ فان الاول على الماضي والثاني على المستقبل والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب الى المتكلم
في الزمان الماضي والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف ذلك الاصل بالاصول ليخرج الحروف الزائدة فيه فانه لا يجب بقاؤها

يتنقل

عند تصاريفه وحروف الزيادة عشرة تجمعها وهم يتساءلون والبس المراد انها يكون زايدا دائما بل ان كان في كلمة حرف
زايد فهو منها وهذا التعريف هو المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو المشتق منه
وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب للمعنى الاول واشتراك اللفظين في
الحروف الاصلية التي للاصل وتغير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا او
بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا هذا خلف واقسام المشتق
خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام
النقصان تصير ستة واقسام اجتماع احوال الزيادة مع الثلثة احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون الحاصل من ضرب ثلثة
في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر والستة بسايط اذ ليس فيها الا تغير واحد اما بالزيادة وحدها وهي
الثلثة الاول او بالنقصان وحده وهي الثلثة الثانية واما التسعة الحاصلة من ضرب الثلثة الاول في الثانية فمركبات اذ كل واحد
منها فيه تغيران تغير زيادة وتغير نقصان **قال** قدس الله روحه ا زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة البناء
كالجزء بخلاف حركة الاعراب لعلم ضرب ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب ج زيادتهما معا طالب من الطلب زيد
الالف وحركة الباء البنائية د نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة البناء ه نقصان الحرف فقط خف
من الخوف و نقصانهما معا عد من الوعد نقصت الواو التي هي عوض عن الواو وحركة الدال ز نقصان الحركة مع زيادتهما
كرم من الكرم نقصت الحركة وزدت الضمة ح نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزدت
الياء ط نقصان الحركة مع زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة الراء ي نقصان
الحرف مع زيادتهما شديان من الديانة نقصت التاء وزدت ياء ساكنة يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة بنت من النبات
نقصت الالف وزدت فتحة التاء للبناء يب نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف
وفتحة الفاء يج نقصانهما معا مع زيادتهما معا ارم من الرمي زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحت
الراء يد نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزدت كسرة العين يه نقصانهما معا
مع زيادة الحرف كالمن الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمها في الثانية وزدت الفا بعد الكاف
اقول لما اشار المص الى الاقسام الخمسة عشر المحكمة على سبيل الاجمال اراد الاشارة اليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها

الحركة صح

زياده

لتقدم البسيط على المركب

زيادة في ايضاحها واعانة بذكر الاقسام البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا توافق الوضع والطبع وقدم اقسام
الزيادة على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة
كالجزء من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل
بالذات هذه هي امثلة الاقسام كلها ا زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو الفعل
الماضي اعني زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتحة الباء وهي حركة بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة
البناء لازمة للكلمة لا يفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زايلة عنها عند زوال العامل
فلا يكون معتدا بها مثل هذا الاسم ان حركة البناء والاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع
مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم
المعرب الصحيح فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب مطلقا فان قلت
انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي
في الاسم انما هو من حيث عروض التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاقي فان نظره
بحيث هو الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر الى الوضع اصله الوقف بدليل
على ان الاصل في الافعال البناء والاصل في البناء السكون فكيف يصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب
سواء كانت شخصية او نوعية فهي انما يلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكان الشخصية محتاجة الى عامل شخصي
كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف حركة البناء فان لحوقها الكلمة لا بسبب خارج عنها
فكانت لازمة فاشبهت الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البناء والغاء حركة الاعراب و اذا
اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها عن مصدرها حركة اصلية فلنا ضرب من الضرب وقتل من القتل فان الراء في
المثال الاول والتاء في المثال الثاني ساكنتان في المصدر متحركتان في الفعل ب زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب
فان اسم الفاعل وهو الكاذب زاد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة ج زيادة الحركة و
الحرف معا طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على الطلب الذي هو المصدر الفا وحركة
الباء للبناء ولو لم يعتبر حركة البناء قلنا في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسرة الراء د نقصان

الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض عن الواو اذ الاصل الوعد ونقصت ايض حركة الدال لانها
مفتوحة في العدة ساكنة في العد والهاء المذكورة انما هي هاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء ح نقصان
الحركة مع زيادة الحرف مثل عليم من علم نقصت حركة الميم البنائية وزدت ياء وهذا بناء على الاشتقاق من الفعل الماضي وعلى
قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يقال في مثال العاد من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزدت
الالف بعد العين ط نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة متحركة وكسرة
الراء ى نقصان الحرف مع زيادته ريان من الديانة نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف وفي الخط وزدت ياء ساكنة
مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة فدل على هذا ان حركة النون التي هي قبل التاء في المشتق منه مفقودة في المشتق ح لا يكون هذا
المثال مطابقا لهذا القسم بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق لهذا القسم
واكف من الوكيف نقصت التاء وزدت الالف يا نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت
الواو وزدت الفاء وفتحة الفاء للبناء يج نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل ارم من الرمي زدت
الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء يد نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من
الوعد نقصت الواو وحركتها وهي الفتحة وزدت كسرة العين يه نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط
مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية وزدت الالف بعد الكاف

قال قدس الله روحه ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب
قائم بغيرها **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في احكام المشتق وهي مسائل
اربعة الاولى في انه لا يشترط في صدق لفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة
واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا
لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة
فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه الضرب ح ينتفي صدق الضارب
على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف
والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام جمادية فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات

مشروطا

مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تعالى بالضرورة فان قلت لا نسلم
ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه لذلك التاثير انما هو قائم
بالضارب لا المضروب وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة بالاجسام الجمادية
بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى والخلق ليس هو
المخلوق بل التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه
واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلت التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم
الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متقدمين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر
وتسلسل والكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد تبين ذلك في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن
التعلق ولو سلم يثبت المطلوب ايض لانه ليس قائما بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان
قديما لزم التسلسل ولزم قدم العالم ايض لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق
وانه محال احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة
على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء وبطلانه بوجود الصورة المذكورة **قال**
قدس الله روحه ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد
من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل
ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنائم **اقول** هذه المسألة الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق
اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا
لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها اربعة الاول ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم
اعني حصول الضرب له اعم من حصوله له في الحال او الماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه لا محالة ح يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب
في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني ان النحاة اجمعوا ان اسم الفاعل

نقصت من التاء الالف
وزدت حركة التاء للبناء نقصان
الحرف مع زيادة الحركة

كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرو امس ولو لم يبق عندهم
ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك
انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان
بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي بط اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فماهيته ممتنعة التحقق و
ما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا
لصدق المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء
المعنى المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النايم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق
حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند
عدم شرطه قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ على الماضي حقيقة
لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة في ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل
يعمل عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرو غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة لكان هيهنا كذلك
وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها
وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع المنع من كونه صدق لفظ المؤمن على النايم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق
فان الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا بخلاف الماضي
وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق الاجماع وفيه
نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا في الاول
وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** قدس الله روحه وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي
الكلي والمنع الشرعي في اطلاق الكافر بالمؤمن بعد لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار

الى

الى ما عارض به الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ليس
بضارب الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه
اذا صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب الان وصدق الكل مستلزم
لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا
يناقض ليس بضارب فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب
الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضاربا الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب ضارب الان اعم من سلب
ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم مطلقا من عدم الاعم واذا كان ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه
مستلزما لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق هيهنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب والضرب
ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والاتي كالسيف والسوط والقابل
اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب
الواقع الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي
الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المص بقوله وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق
الكل يستلزم لكل صدق جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان
قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه ليس بصادق فان قلت
ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة لعمومها من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق
العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة ايضا والان ليس وقتا للسلب مطلق الضرب بل الضرب المسلوب
وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعا الان ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان
ولو كان المراد به كون الان وقتا للسلب مطلق الضارب منعنا من صدقه وكيف لا ومدعانا انه يصدق على من
انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الان وبعده ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولئن سلمنا
انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا ولكن لا نم انه حينئذ يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان و المطلقتان
لا يتناقضان انما يناقض المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق

اي الان صدق عليه انه ليس بضارب ح

غلط من ضارب

اعني ليس بضارب في الحال مع اتحاد موضوعهما الان المطلقة العامة تم

على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول انه كافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها

والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشأن

الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع قال قدس الله روحه ولا يجب

الاشتقاق مع قيام المقتضي المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء منها اقول هذه المسئلة

الثالثة من المسائل الاربعة وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة

خلافا للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي باطل فالمقدم مثله

اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح

كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعا مع انه لم يشتق لتلك المحال اسما اتفاقا

وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة

ومن المعلوم ان محابه للاشتقاق مشروط بكونه ذلك المعنى القائم بالذات هو الموضوع للمعنى فانه احد الاركان الاشتقاق

وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه

قال قدس الله روحه ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء اقول هذه رابعة

المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلا انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية

ذلك الشيء من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي

ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية

ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع اللفظ فانتفت دلالة اللفظ المطابقة والتضمن

والدليل على ما ذكرناه ان يقال لو كان مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل

فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك

ان هذا هذر غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام

مفيد وفاقا قال قدس الله روحه الفصل الخامس في المترادف وقوعه في نحو اسد وسبع

وغيرهما يدل على جوازه والامكان ان يضع قبيلة لفظا للمعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر

والباعث

والباعث عليه من واضع واحد التسهيل والقدرة على الفصاحة لقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا

السجع والقلب والتجانس وغيرها اقول الكلام في المرادف اما في ماهيته واما في احكامه اما الاول فاعلم ان المرادف وهو

اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج

المهمل وتقييد المعنى بكونه موضوع لفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث

هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك

لا يكون مترادفا والترادف لغة المتابعة وانما اهمل المصنف تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ

الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية عن استيناف ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم

يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان انه واقع فاما بالنظر الى

لغتين وهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي

الاسد والسبع موضوعة للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر موضوعة للحيوان الناطق

وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم

بالضرورة انه يمكن ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع

الاول وهذا هو السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد

ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع العبارة وسهولتها والقدرة على

التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر

باحد اللفظين دون الاخر مثل الشاعر: الى الهوى اسفا يوم النوى بدني :: وفرق الهجر بين الجفن والوسن فانه

لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم الوزن ولم يحصل القافية وكذا

السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع

وجود الالفاظ المترادفة فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر

وذلك انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك سبب

في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام في الالفاظ الفرعية كالمجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كافعال

واسماء الفاعلين والمفعولين فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسايل يجد وسايل فان الثاني
جمع وسيلة المترادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما
لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحللت فيهم سايلا فرايت جودا سايلا ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة
لاتحادها وتعدد معناها لم ينافي كونها سببا للترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند قوم ويكثر
استعماله في معناه دون مرادفه وح يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون
ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم
فانه عبارة عن تبديل لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان هذا هو
معنى التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطا فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل
عليه الاسم بالاجمال قال قدس الله روحه ويمكن افراده بخلاف التابع والموكد يفيد التقوية لا اصل المعنى
والحد يدل على علل الشيء المغاير له ويمكن اقامة كل واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض
المعاني اقول هاتان مسئلتان اخريان من مسايل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة وليست
كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن قال قوم هما مترادفان وابطل المص ذلك
بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه كقوله تعالى ما هذا بشرا ان الانسان لفي خسر والتابع
ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرهما من التوابع وانما يقال عقيب ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع
مرادفا ومنها الموكد والموكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطا لان الموكد انما يفيد تقوية دلالة
الموكد على معناه لا اصل معناه والموكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما
واحد فالموكد والموكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح فقد فسره فخر الدين
بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان هذا التعريف انما يصدق على الموكد لا على التاكيد
فانه ليس لفظا بل معنى يدل عليه الموكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم
من لفظ اخر كما يوكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع له ولان بعض
المعاني لا يقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه

بلفظ

بلفظ مغاير له شخصا والموكد هو اللفظ المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له شخصا على معناه وهو قد يكون
للمفرد كلفظ النفس والعين مثل رايت زيدا نفسه او عينه او للمثنى مثل كلا وكلتا كجاء في الرجلان كلاهما و
المرأتان كلتاهما او للجمع مثل كل واجمعون لقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ
اما المفرد فكقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله عم والله
لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه مستفاد
من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما مترادفان
والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل المحدود اعني مقوماته التي بها يتحقق حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة
على تلك الحقيقة لا على عللها فاذن معناهما غير متحد فلا يكونان مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه ومنعه فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا اقامة المترادف مقام مرادفه من لغة واحدة ومنعوا
من غير لغة احتج الاولون بان التركيب والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني و
بتوسط عروضها لها تعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى اخر حال التعبير عنهما بلفظين لكل منهما
مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فاذا جاز ان يقال رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت بشرا يضرب
سبعا او رايت انسانا يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في كل واحد من غير تفاوت احتج المانعون مطلقا
بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب
المنع من الملازمة ان ارادوا بتكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا فلا يخرج
المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة اما القائلون
بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين
بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا اما بالنظر الى
اللغة فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فلا يفيد
ح ما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول المص ويمكن افراده عايد الى المترادف قال قدس الله روحه الفصل

كل من المترادفين

السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما
كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هو كذلك خرج به المتواطي المتناول
للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه ولامكان وقوعه من القبيلتين او من القبيلة الواحدة وتكون
الفايدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على التقدير
ضعيف لان مع القرينة لا اخلال ولان الفايدة الاجمالية موجودة **اقول** لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر
المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف
عنده نصا في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص بانه اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين
يخرج ما لم يوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المنفرد وقوله
فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقايق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب
والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس
فيهما اولا بل وضعه للمعنى المجازي ثانيا متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث هما كذلك
اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان
لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو
الحد المذكور في المحصول الا ان فيه تغيير اليسير غير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف وهنا اهمل ذلك
واظن ان ذلك مما اسقط الناسخون لان في شرح التعريف ما يدل على ذكره وايضا ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي
شرحه من حيث هو كذلك فثنى الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى الناسخين وفي
هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان وضعه للمعنيين فما زاد انما هو على سبيل البدل
اذ الموضوع لمعنيين اذا زيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق على الشيء الموجود
والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه
وقوله من حيث هما كذلك يخرج به المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع

الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او
المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات
اللفظ وقوله فخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كترادف اللفظ المشترك اذا عرفت
هذا فنقول اختلف الناس في وجوب اللفظ المشترك فقال قوم انه واجب واخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن
وهو المختار لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر على البدل بدليل
ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل بقي الذهن مترددا بينهما الى ان
يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وذلك اية الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهم المشترك بينهما ولو كان
حقيقة ومجازا لتبادر فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الاخر
لفهم المنقول اليه دون المنقول عنه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس
بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك
لا وجوبه ولانا نعلم بالضرورة امكان ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر ويشتهر
الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون
الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد في المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه
بها ولا يلزم من انتفاء الفايدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه فان اسماء الاجناس
موضوعة وفاقا مع عدم دلالة الفاظها على شيء من الانواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من
وضع اللفظ انما هو الافهام وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض وعدم حمله
على احدهما والا لزم الترجيح من غير مرجح ضرورة تردد السامع بين معاني ذلك اللفظ ولانه اما ان يذكر مقترنا بقرينة
زايدة عليه فيفضي الى التطويل لغير فايدة او لا بقرينة زايدة فلا يفهم منه شيئا اصلا فيكون اطلاقه عبثا اذ الغرض
من اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ
على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة
انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون مفوتا لمطلق الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر القرينة معه

التطويل لغير فايدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة عند من يطلب المتكلم افهامه
بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه وايضا السعي في تحصيل القرينة بمعرفة المطلوب
من الخطاب الشرعي فيه فايدة وهو تحصيل الثواب ويمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن
القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا
وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود للعقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها
وعنهما معا انما ذكرتموه على تقدير تمامه منع وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من وضعه من قبيلتين
وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في اقسام مفهومي اللفظ
قد يتباينان كالحيض والطهر والسواد والبياض وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك بين العام
والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على هذا الشخص وعلى القار بالتواطؤ ان قصد
اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب **اقول** يريد الاشارة الى تقسيم اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوميه فانه
اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهومي اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين ضروريان
في المشترك وما زاد عليهما فغير ضروري واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا يصدق احدهما
على شيء مما صدق عليه الاخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض
الذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام
اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن
عن الطرفين معا بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون
رفع احد الطرفين لضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك
ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احد الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر
كلفظ الاسود بالنسبة الى شخص ذي سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى
صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ على هذا الشخص المفروض اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار
بالتواطؤ ان قصد اللون اي كونه ذا سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان

السواد مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما موضوعا له علما عليه كان
صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميهما بالذات **قال** قدس الله روحه ومنع بعضهم
من اشتراك اللفظ بين عدم الشيء ووجوده لان الفايدة مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معنى
والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق بهذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو
ممنوع لجواز وقوعه من واضعين **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان يكون
اللفظ مشتركا بين عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا والا
لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق
ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وبعده والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل
على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود معنى
والاخر لعدم ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على
انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير التردد المعلوم لكل احد ممنوع فان قوله
اعتدي بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو
عدمه ثم قال قايل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه متحقق لاحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى
حاصلا قبل الاطلاق نعم قد يعري اطلاق مثل هذا اللفظ عن الفايدة في بعض الصور كما اذا قيل هذه المراة ذات قرء
لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والعبث انما يلزم في الثاني **قال** قدس الله روحه البحث
الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد به المجموع والاحاد لزم التناقض لان ارادة الاحاد
تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا
يصار اليه الا بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه حمل اللفظ عليه عند
التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله يسجد له من في السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم
حمله على شيء اخراج للفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به الخشوع والفايدة موجودة

وكذا اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود الباء وعدمه

وهي الدلالة على احدهما لا بعينه **اقول** اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه التي يمكن

الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي واوجب بعض

هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاء الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كا للفظ

العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المص و

احتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا لمجموعها

كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على

التقدير الاول فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع ح يكون استعماله في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة

بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة يمنع من حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك

المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس

الكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا بكل فرد من افراده وارادة الافراد

يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه

وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد

واحد قصدا اوليا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده كل واحد

لا بالقصد الاول والذات بل بالقصد الثاني والعرض وايض في الاول يكون دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني

بالمطابقة وفي الثاني دالا على كل واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا له

في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء

بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايض او المجموع مرادا اما على ذلك التقدير

فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة

المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ص ومن المعلوم ان الصلوة من

الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا

والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر

والنجوم

والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى

الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما

ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض

فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص ببعض الناس مغاير للشامل

للجميع فظهر استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة

لانه الاصل في الاستعمال وهو المطلوب الثالث لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد

عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح بغير مرجح

واما تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة

فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان لا يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة

مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم

الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دالا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم

من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على

جميع معانيه التي يمكن الجمع بينهما عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال

لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله تعالى وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ الصلوة ههنا

صلوة الملائكة حسب والضمير في قوله يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبران في الاول محذوف تقديره

ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون

حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والعام لا يدل على الخاص وعلى الثاني المنع من

ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخشوع و

هو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم

بالحكم وعن الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ

على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه

لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني
لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها
متحقق **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من وضع الالفاظ
انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وقد يتبعه امور اخر مرادة بالعرض وانما يحصل الغاية الذاتية عند
اتحاد الوضع فانه على تقدير تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة فلا يتخصص احدها بالفهم
فتنتفي الغاية ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان
لا يحصل الفهم عند التخاطب **اقول** الاشتراك على خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين
كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المص على ذلك هنا
بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن
المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها باطلاق لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير كون اللفظ
مشتركا بين معانيه متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق ذلك اللفظ
لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل واحد منها كنسبته الى غيره منها فح يمتنع ان يفهم
السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع
وهو ظاهر فكان ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ له من
المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون
الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان السامع لذلك اللفظ ح يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل وضعه وسبق
احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وانه محال وفيهما نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان
الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير
مفوت للاول ولا لمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا للقسم الثاني وهو الافهام

التفصيلي

التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون العدم والا لكانت حروف
المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فللمنع من صدق الشرطية
والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند
اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل
وضعه له ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ المساواة ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللاخر
مشكوك فيه نعم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه له والتحقيق في هذا ان سبق فهم
المعنى من لفظه يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا
على عدم اعتقاد الاشتراك لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وبسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له
الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير لانها ثابتة على تقدير
عدم الاشتراك ومحتملة على تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير منتفية على التقدير الاول ومحتملة على التقدير الثاني خاصة
والاولى ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين سواء كان الواضع واحدا
او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما
بالضرورة واعلم ان الدلالة في قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالعرض
هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة
وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد
بوضع اللفظ لمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس
مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد
المص بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكر وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية انما يحصل عند اتحاد
الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول
الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية
ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك

لانها لكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول حاصلا
بل ثانيا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له بالقصد الاول
فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا
مجمل الدلالة على معناه اذا كان صادرا عن واضعين **قال** قدس الله روحه البحث الخامس في وقوعه في القرآن و
يدل عليه ان القرء موضوع للطهر والحيض معا الا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانع بان تجرده عن
القرينة يناقض الغرض ومجامعته يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل
مع القرينة وبدونها اذا كان القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز فيما ادعي
اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما ويجوز به في الآخر ثم خفي لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف القائلون
بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في القرآن العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المص
وانكره الباقون احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض
والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل و
ادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك
اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم
المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل بغير فائدة
وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون التجرد عن القرينة يناقض الغرض وكونه مجامعا
لها مستلزما للتطويل بغير فائدة اما الاولى فلانا لا نسلم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض
المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام
احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات وهو
حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا لا نسلم ان مجامعته للقرينة المعينة
للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي
توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب

وهو

وهو من اعظم الفوائد واعترض المص على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه
وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين
معنييه المذكورين اما على سبيل التواطي او التشكيك ثم خفي [illegible] واشتهر استعمال اللفظة في فردي
المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة واستعمل في المعنى
الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين
الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق
اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فيبقى الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة
والمجاز وغيرها لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمال البعيد وما ذكره من الاحتمال
فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك **قال** قدس الله روحه الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه
مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا
فهي المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهما مجازان فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
لاجل مناسبة لما وضع له **اقول** الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه او في معناه والكلام
في معناه اما في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظ الحقيقة
فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم ومقابل المعدوم الموجود
وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى فاعل كعليم وقدير وتارة بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت
الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي
هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول
لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الموجود الى المعدوم او بالعكس واللفظ المستعمل
في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما
الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما فاعلم ان المص طاب ثراه حد الحقيقة

في ما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز هو اللفظ المستعمل

في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وبقيد المستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز واما المجاز فقد حد بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبته لما وضع له وينبغي ان يزاد فيه ما به يصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبته لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فايدة هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا واعلم ان المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضوع فاما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذلك يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع اي محل الجواز ان يستعمل في غير

معناه

معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى المعنى الاول وهو العبور والتعدي وانما اخر المص البحث عن الحقيقة والمجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا **قال** قدس الله روحه واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وشرعية ووجود الاولين ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلحوا فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى فلانا لا نرتاب في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك وربما احتج بعضهم على ذلك بان هنا الفاظا مستعملة في معان فان كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة كانت مجازات لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود اصله فان الحقيقة موجودة حزما وهو ضعيف للمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او صناعة معينة فلانا نعلم ان هنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا يصير معه الحقيقة غريبة مستنكرة ووجوه المجاز معدودة يأتي بيانها منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق باكل الميتة

لابها او كتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة لغة للجمل الحامل للماء المنقولة الى المزادة
التي هي وعاء للماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط
الموضوع لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة فانها
موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهايم وكذا القارورة والخابية فانهما موضوعتان لكل ما
يستقر فيه الشيء ويخبا فيه ثم خصصتا بالآنيتين المخصوصتين وتحقق علامات الحقيقة في هذه الالفاظ
عرفا من تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عنها معلوم جزما من غير شك واما العرفي الخاص فهو ما كان لكل طائفة من العلماء معلوما جزما من غير
شك من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة والقياس عند الفقهاء فان الفاعل لغة موضوع لموجد الشيء
ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند الفعل اليه كزيد في قوله قام زيد والقياس لغة التقدير
او المساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر
والعرض عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم
ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على
لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها معانيها المصطلح
على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المص بالاصطلاحات في قوله وللعلماء اصطلاحات
الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق
عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه قال
قدس الله روحه البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله
الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه
المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج
من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة

المخصوصة وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية
الاصول ونقول هنا ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لغة فهو مكابر وان قصد
انها مجازات لغوية فهو حق لكنها حقايق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات لان التقدير
ان العرب لم يضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم تكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا والتالي باطل
لقوله تعالى بلسان عربي مبين ولقوله انا انزلناه قرانا عربيا اقول انما افرد هذا القسم اعني الحقيقة الشرعية
بمبحث براسه دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر اي التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان
الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة للحقائق
الثلث يعرب عن معناها اذا ضم اليه ما يدل على ان الواضع الشرع وقد عرفها المص طاب ثراه في النهاية بانها اللفظة
المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد
من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ
لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي
لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم
الاول غير مندرج في التعريف الذي ذكره المص طاب ثراه هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه
اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه اتى به مجردا عن القيود والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاحه من عرف
اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع في الافعال المخصوصة من الركوع
والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة والتسبيح والزكاة الموضوعة لغة للنمو ونقلها
الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر
المخصوصة وانما خص المص طاب ثراه الحقيقة الشرعية بما ذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم الاول
المندرج في تعريف المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما
هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا وقالوا
ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة الموضوعات اللغوية ثم انهم قسموا الاسماء الشرعية

الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والى ما جرت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر فسموا الاخير بالاسما
الدينية فرقا بينه وبين الاول وقيل الاسند الى المختار في هذه المسئلة لابد من تمهيد مقدمة هي انا لا نرتاب في وجود
هذه الالفاظ اعنى لفظ الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها امورا مغايرة
للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني التي اراد الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل
اللغة لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون مجازات
من الحقايق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني
الشرعية خاصة فيكون حقايق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها
هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية اصلا وح يكون وضعا جديدا فنقول ان وجد في الالفاظ الشرعية استعمال الفاظ
اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا
وان لم نوجد لم يمكن تحقق الاحتمال الثالث ايضا لانه لما دل الدليل على كون القران عربيا وكان مشتملا على هذه الالفاظ
الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما ياتي بيانه والمختار انها حقايق شرعية مجازات لغوية اما الاول
فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها
الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها حقيقة شرعية وعلامة كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات
لغوية فلانها لو لم يكن كذلك لم يكن عربية اصلا لانها ليست حقايق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه المعاني
لغة فلو لم يكن مجازات لم يكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي باطل لانها لو لم يكن عربية لما كان القران العزيز عربيا
وبطلان التالي ملزوم لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القران العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعم والذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد منها موضوعاتها اللغوية خاصة وما
فاذا لم يكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القران المشتمل عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعم انا انزلناه قرانا عربيا
وقوله تعم بلسان عربي وقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى على تقدير كون اللغات
توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف الله العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث
يتحاورون بها وهذا المعنى بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها المعهودة ولا وا

بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب يستعملها فيه وبالاتفاق
ليس كذلك فلان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعا فاثبت ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل
هذا الدليل عليه وكان فاسدا سلمنا لكن لا نم انها اذا لم يكن حقايق لغوية ولا مجازات لغوية لم يكن عربية مطلقا فان
هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه
يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القران العزيز العربية فلا يكون قادحة في
عربيته كالثور الاسود اذا كانت فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة
على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها لتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نم استحالة
كون مجموع القران ليس بعربي والايات المذكورة لا يدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران يقال على الكل
وعلى البعض بدليل انه لو حلف انه لا يقرء القران حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان القران بجملته عربي
لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوايل السور مثل يس وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية
ولان لفظ المشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ما ذهبتم
لكن هنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع اتى بمعان لم يضع لها اهل اللغة الفاظ لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلا بد من وضع
الفاظ لها كالولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها
الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو
الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما المقدمة الاولى فلقوله تعم
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية
عن جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعم ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة
فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعم ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه وينتج المدعى واما لفظة الصلوة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة كما يقال للطاير الذي
يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم واما العظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة

انما سميت صلوة لان المصلين يصفون صفوفا تحاذى كل واحد منهم براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع

لا يفيد شيئا من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلاثة اصلا ولان الصلوة

الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا محاذات الراس لعظم الورك غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء

من الثلاثة واما الزكاة فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص المال على وجه مخصوص واما

الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر

الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه وكذا الحج والجواب لا نم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه

الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة

او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم جزئه

كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا بل هو الجزء المقصود

بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة على تجويزه وهنا لم يوجد ذلك لما ذكرتم

من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها الشرع فكيف يقال انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعا

الذي هو احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق لفظ

الجزء على الكل جايز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا التصريح قوله هذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب

وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نم فان كون اللفظ عربيا ليس حكما لاحقا له بالذات

بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم يكن تلك الدلالة عربية لم يكن اللفظ عربيا قوله هذه الالفاظ قليلة جدا

بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن وجودها فيه قادحا في عربيته قلنا لا نم فان ما وجد فيه ما ليس بعربي وان كان

في غاية القلة لا يكون بمجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المفروض والفارسية على القصيدة المذكورة ليس على

سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور

اسود الا بعضه وهذه القصيدة فارسية الا قليلا منها قوله القرآن يقال على الكل والبعض قلنا لا نم فان الاجماع منعقد

على ان الله تعالى ما انزل الله قرانا واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكره

من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بانه يقال في كل سورة وكل اية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من

نفسه

نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه

وليس ذلك محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كاوايل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نم

بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة مجوز اتفاق

اللغات فيها كالتنور والصابون والحلم ايضا قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد من

وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض

موارده فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق

معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زايدة على الاصل فيكون اطلاق اسم المطلق

على المقيد كما في الصور الثلث المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على الكل واما الزكاة فهي من باب نقل اسم السبب الى المسبب

فان ذلك النقص سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق عليه اسم المسبب وهو الزكوة

قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الوحدان فلا يجوز صرفه

الى الامور الكثيرة وايضا فهو مذكر فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء اخر وهو ان يقول وذلك

الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كك فليس اولى بان يضمر ذلك باولى من اضمار شيء اخر وهو ان يقول معناه ان

ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة ويكون قوله مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم

الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف الاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة فكان اولى

واعترض على هذا بجواز عوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد مذكر ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل

قال المصطاب نزاع ونقول هنا ان قصد النافي اي نافي الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها من هذه

الالفاظ اللغوية او هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر وان قصد انها مجازات لغوية

باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقايق شرعية

لما عرفت من وجود خواص الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكره قال قدس الله روحه الثالث النقل على

خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم يتم مع عدمه ولتوقفه على الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع

الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة اليهما فيتوقف على الاول واعلم ان من جملة المنقول الصيغ الشرعية العقود فان الشارع نقلها من

الاخبار الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى ويتسلسل **اقول** لما اثبت النقل شرع في ذكر
ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل
عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد ظن كونه كذلك
فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلافه وذلك لما سيظهر في ان استصحاب الحال حجة الثاني لو لم يكن وجود النقل مرجوحا
بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال على كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن
موضوعه الى غيره او لا والتالي بط بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمال النقل وعدمه عند
السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا يبادر الى فهم احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح
من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من الخطاب وفيه نظر فان للمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل على
عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم
السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه
والوضع الجديد وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان امرجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل بعت واجرت
وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما
الثاني فلانها لو لم يكن منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى وتسلسل
الى غير النهاية والتالي بقسميه بط فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى
فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل
الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم
شرعي واما بطلان الثاني فكما تبين في علم الكلام والهاء في قول المصنف قده انما يتم مع عدمه عائدة الى النقل وكذا
في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس
ذلك الثبوت او النفي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه ا ان ينص
اهل اللغة عليه ب وجود الخواص ج سبق المعنى الى الفهم دليل على الحقيقة وعكسه المجاز د تجرده عن القرينة من
خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجازه تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية

و

صدق صح

والاطراد دليل الحقيقة فان العالم الماصدق على ذي علم حقيقة على كل ذي علم بخلاف واسئل القرية لامتناع اسئل الجدار
ويضعف بان عدم الاطراد قد يكون للمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس **اقول**
يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز بانه يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين
ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حديهما المتقدم ذكرهما وقد ذكر المصنف طاب ثراه لذلك طرقا استقراها
اهل اللغة عليه فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون
اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى
وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا
وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل بمناسبة فيعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة
والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصها بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه
فيعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز ب وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ يستعمل في معنى معين شيئا من
خواص مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه
فانا نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا يوجد لغيره والا لما كانت خواص له واما ما يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق
المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك
اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دون غيره ترجيحا من
غير مرجح وانه محال وعدم ذلك دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند
اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زايدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد
من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المصنف طاب ثراه وعكسه المجاز اراد بالعكس
هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لاشتهارها في التصانيف ومنها استعمال
اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه قاصدين افهام سامعيهم منه معنا معينا او لو عبروا عن ذلك بغير ذلك
اللفظ او بذلك اللفظ عن غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ
حقيقة في ذلك المعنى من اللفظ على وجود قرينة زايدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر

للمعرف من انتقاضه بالمشترك فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زايده عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة
على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تع واسال القرية فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية
التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فنعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها وهو تسمية المحوي باسم المحاوي
قيل على هذا لا يتم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما
تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل
الا انه راجح من الاشتراك والحق ان هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه تعين المجاز هو تعليق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين المذكورين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه بعكس
استلزامه تعين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكر وانما جعل المص
طاب ثراه استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يتخيل اسنادها
الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع اهل اللغة ولو انهم وضعوا
لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به توجب
العدول الى المجاز لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعليقها به على حقيقته وتارة
بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر الا لامر مرجح وتارة يكون التجوز
فيهما معا مثال الاول قوله تع جدارا يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز هنا انما
هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو
جار على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي هو المتعلق جار على
ظاهره والتجوز انما هو المتعلق الذي هو القرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد ويتكلم
ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده كالعالم فانه لما صدق على
ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم
من صحة قولنا واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كا
والسخي فانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما ما صدقا على الله تع مع عدم صدقها عليه لوجود

المانع

المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض
الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة
لانه لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله نعم لو
عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المعلول عن الدليل وانه محال ويخلص صاحب الاحكام من هذا
بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال البحث الخامس في اقسام
المجاز وهو من وجوه اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل
احياني اكتحالي بطلعتك ب المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل ح اطلاق السبب على المسبب وبالعكس و
تسمية الشيء بشبيهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وباحد جزئيه
وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم
تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات
الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا والاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد
والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي
فان المراد من كل واحد من لفظي الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظة الاخراج والارض والاثقال ومفردات
البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفنا
الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تع لا غير فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة
يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الاثر الى موثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير
الاوضاع والاصطلاحات فنقله عن ذلك الموثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي واما الثالث
فلقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور
ومن الاكتحال الروية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحياء الذي هو فعل الله تع الى
الاكتحال فالمجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار
ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما الزيادة وهو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تع

ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى لفظ مثله لكان الكلام منتظما جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان
وحدانيته تعالى ونفي مماثلة وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يمكن اجراؤها على حقيقتها
لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثل المثل لو قدر
واما النقصان وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية
فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما
النقل وهو نقل اللفظ على موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا والشجاع اسدا
ثم ليس مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة لغيره ولا يصح اطلاق لفظه على ذلك الغير ولا
بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي
احد عشر نوعا ا اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا
بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط صورته ولحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة
والمشهور في الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الامر الغالي في يدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية
العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج لم كان لها بذي الغاية
علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها القوي من باقي الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب
كتسمية المرض الشديد بالموت ج تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذه
بالمستعار د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية الشيء باسم جزئه
كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه و عكسه كاطلاق لفظ القران على ابعاضه وهذا
اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكر
ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاشاعرة اما المعتزلة فعندهم
ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المرأة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم

لنفس

لنفس الجمل ي تسمية الشيء باسم محاوره وا احد جزئياته كتسمية الاعتقاد علما يا تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق
خلقا **قال** قدس الله روحه البحث السادس لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعادة اللفظ تابعة
لاعادة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا
بانه يخرج القران عن كونه عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان واب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك
الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود
العلاقة وامتناع الاستعمال فيما نقلتموه للنص على عدمه **اقول** اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق
اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي
فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه
بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المتجوز الى النظر في العلاقة بين معنى المجازي
والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل
ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل
التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا
عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما تحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من المتجوز باعادة معنى الاسد
حتى كانك تفرضه اسدا وقد تبالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا
ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظاهر فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية
وثالثها ان يقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم
ان الحقائق الشرعية والعرفية مطلقا مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية
مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها فيها الا ان ذلك موقوف على نقلهم لمعانيها فانا نحن لم ينصوا
نعلم قطعا انهم لم ينصوا وها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجاز منقولا عن اهل اللغة لما كانت عربية

والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا
لاشتماله على كثير منها وانه مح لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل
صورة يتحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي
فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب
ولا للمغايرة للانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول
ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها
للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعى الشارط
بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق والا كان ممنوعا وعن الثاني
ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى
وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد
تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على
تسويغه عند وجود مطلق العلاقة **قال** قدس الله روحه البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا
والحق العكس ايض فان المجاز يتوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال
ليس حقيقة ولا مجازا وفائدة المجاز اما عذوبة لفظه او لفوائد البديع او لطلب التعظيم او التحقير او للمبالغة
فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بحصول شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم
الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث متعلقة بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ
اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى اخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة
في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة
به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى
غير معناه المجازي لا سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ
الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت

من ان

من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال
لازم لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو
لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير
ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال
واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم يكن من
وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان اكثر
الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا
مصدر زاد وعمرو مصدر عمر وكونها مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت
واسطة بين هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر
الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة لان واضعها ما
لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميتها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست
حقايق ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى
قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره مما له به علاقة والاول الراجح لان المتكلم به يستغني به عن ضم
قرينة زايدة عليه وبالثاني يفتقر الى ضم قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق العدول
عن الحقيقة الى المجاز الا لفايدة عظيمة يفتقر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من
غير مرجح وانه مح وتلك الفايدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون
متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات
حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب في مكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن
من ايراد هذا البيت ثلث مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ
المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف التقفية من غير تادي الوزن كقوله تع فيها سرر
مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمامة او القلب مثل قول الشاعر حسابك فيه للاحباب فتح

ومحل فيه للاعداء حتفا والتجانس كما تقدم او الطباق لقوله تعـ لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما
اتاكم او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فان يكون اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم
كقوله سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الارض
او المبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد او للطيف الكلام
بان يكون مفيدا لافهام المعنى بعض الوجوه لكونه موضوعا للبعض لوازمه الخارجية المختصة فيشتاق النفس الى
ادراك الباقي وتحصل لها لذة بادراك ذلك الوجه ولم تفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه لم يكن حاصلا
قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالالم
بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا
لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا جرم لم يحصل لها تلك الحالة

احتمال

من اللذة الوافرة وصار التعبير عن المعنى باللفظ المجازي اولى لاختصاره تحلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة
وقول المصطاب تراه وهو حال الوضع ضمير للفظ الموضوع وانه لم يكن مذكورا لدلالة لفظ الوضع عليه والمراد بالوضع
نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي **قال** قدس الله روحه البحث الثامن في وقوعه في
اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة
ووقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تعـ يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك تجري
باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعـ كما في انواع الروايح ولان اسماءه
توقيفية والمعرب في القرآن فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية **اقول** في هذا البحث مسايل
ثلث يتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم ظهر
الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر
تعداده وقل ان يخلو التجوز في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات
المذكورة حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر

والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة الشعر فاما ان يكون ايضا حقايق في
المعاني المذكورة او لا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق فهم احد هذه المعاني عند اطلاق لفظ مجردا
عن القراين والمعلوم خلافه وايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات
احتج المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد الذهن السامع على تقدير بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لا نم انه مخل بالفهم وانما يكون كذلك اذا كان
مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة والمراد
فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك خلافا للظاهرية لنا قوله تعـ جدارا يريد
ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فيم
وجه الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه
الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعـ مجاز
لاشتق له تعـ منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعـ انه متجوز والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت
عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق
كما في انواع الروايح فانها قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعـ توقيفية فهما
لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة كما في الفاضل والسخي ولم يوجد
اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية
ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه
احتج الاولون لقوله تعـ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله تعـ عليهم
بحجارة من سجيل وسجيل لفظ فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعـ وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس
لفظ رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة
بغير العرب ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجايز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور

والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم لقوله تع ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي فنفى الله
كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه من اعجمي وعربي فلو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور ولقوله تع
بلسان عربي مبين وظاهر هذه الاية ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية
وغيرهم على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر معا والمنقول عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني
فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجميته الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم وفهموا معناه و استعملوه
فيه بدليل قوله تع لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى نفهمه فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه
قولهم المذكور وقوله اعجمي وعربي معناه اكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث يكون قطعه تع
اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والاية الثانية انما ينافي وجود ما ليس بعربي فيه رافع عنه اسم العربية لا وجود
مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قوله للمطابقة في
وقوعه عايد الى المجاز وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عايد الى مصدر وقع وهو الوقوع

قال قدس الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجرده
لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله
ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى والوجه التوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين والى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار
وضع واحد وقد تنقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته **اقول** قد اشتمل
هذا البحث على مسايل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلثة اوجه اولها انه لو لم يكن كذلك لم يحصل
التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز
ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد
سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما
بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما
معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة

وحيث

وحيث انتفت انتفى ولان الوضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ لا معنى
للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع و
لو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والنقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه
يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعيين حمله على الاول وهو المط وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل لفظ
عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة
بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه
معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة
مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من
اعتقادنا مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال
في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال
انما هو في كونه موضوعا له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني
الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة
استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل الاشتهار
المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لطريان رجحانه وقال اخرون يحصل
التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيتحقق
التعادل وهو اختيار المصطاب نزاه وهذه المسئلة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا
ذلك لكان العمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح
قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين فجوازه ظاهر فان لفظ
الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع
امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير
موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها

حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة
قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه
الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم
عند اطلاقه مجردا عن القراين الزايدة فينقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة اللغوي عرفية **قال**
قدس الله روحه الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك
والنقل يكون للفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص
يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
لكثرته ولحصول الفايدة اما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية المشترك لعدم الخطأ
فان القرينة ان وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف وفي المجاز اذا انتفت يحمله السامع على الحقيقة
ويريد المجاز فيقع في الخطاء وليتوقف المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق
في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الحقايق والجواب المجاز اكثر **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق
مجردا عن القيود والقراين المعينة للمراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد يتحد ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ
عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ معطلا اما لم يقترن باحد
الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي
البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث
عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما ولهذا الغرض واعلم ان المقتضي
لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول فظاهر اذ على تقدير احتمال احدها
احتمالا متساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال
كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا
انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من اطلاق اللفظ
وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها

هذا الفصل ٣

يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلثة الباقية
بعده وذلك معارضات ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك
والمجاز والمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا
بينهما فعلى الاول يكون قوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس
لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القراين وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي
اذ لا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المصطاب ثراه على ذلك بوجهين
الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها اكثر من الاشتراك
والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفايدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم
السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك ليتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن
القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى فاعترض عليه هذا من حيث المعارضة وذلك وجوه الاول ان الاشتراك
غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه
ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى
المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد
منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له
فيحمل السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول
والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب
تكثير الفايدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا
يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسبه معنى مغاير لما يناسبه معنى الاخر وذلك موجب لاتساع العبارة
والتمكن من فوايد البديع واجاب المصطاب ثراه عن هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز وغلبته على
الاشتراك في المواضع يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان **قال** قدس الله روحه
ب النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم **اقول** هذه المعارضة الثانية وهي

معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يقع الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المص طاب ثراه في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده في المنقول اليه خاصة فهو يفهم دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الاخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغة من المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه قبيح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثر لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعيه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم وح لا يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال** قدس الله روحه ح الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك **اقول** هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاولى الاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيه الا في صورة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صوره وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار

هنا قال الاخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص

فهو

فهو من محاسن الكلام قال عم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاولى اولى لا يقال الاضمار محوج الى ثلث قراين ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القراين الثلاث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في كل صورة وجوده فكان الاول اولى **قال** قدس الله روحه د التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك ه المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان بخلاف المجاز و الاضمار اولى من النقل لما قلناه في المجاز ز التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل ح المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر ط التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف المجاز ي التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار **اقول** هذه بقية المعارضات العشر احديها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فيبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الاخر انه ليس ان النكاح حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا تدل الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي فالاول اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله تعم وحرم الربا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي وحرم اخذ الربا والثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان

المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه
ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى
واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا
للاركان والشرائط الشرعية فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية
فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاول اولى لان التخصيص
اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة
وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل الاضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية
ويحتمل المجاز بحذف اهل واطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للمحوي باسم المحاوي فهما متساويان لاحتياج كل
منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة
للفظ عن ظاهره عدم رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت رجحانه
على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء
الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص
عنه اهل الذمة ويقول الاخر بل المراد بالمشركين من عدا من اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل
فالاولى اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر
واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة
الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا ويفوت المعنى المجازي مع كونه مقصودا و
سابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول بعمومه الفرض
والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر هل يجوز التاخير في الفرض ايضا
الى الزوال لان في الخبر اضمارا او تقديره لا صيام كامل او فاضل فالاولى اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز
المساوي للاضمار والاولى من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز
للاضمار واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في الازمان وهو

النسخ

النسخ وهو مرجوح عن كل من الاحتمالات الخمسة المذكورة او لحمه عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك
اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس
وعدم جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل واعترضه
المصنف طاب ثراه بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ
الذي هو المدعى ثم قيل ان الناسخ مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يعتقده
الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثال الاخيرين قال النبي صلى الله عليه وآله صلوا في كل يوم من الوقت الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا
في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك
ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة **قال**
قدس الله روحه الفصل التاسع في تفسير حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناه الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء
لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
ولورودها في مثل تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو وقبله او بعده من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي وللمساواة واو العطف في الاسماء المختلفة وواو
الجمع في المتفقة **اقول** هذه الحروف يشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من
الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من محققي الادباء و
الاصوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى انها للترتيب المطلق يعني كون المعطوف
بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه الاول
اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع
المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في ذلك حجة
الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل في
الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو

للترتيب لكان قول القايل قام زيد وعمرو قبله متناقض ولو قال بعده لكان تكرارا والتالي باطل باجماع الادباء
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد وذلك عين
التناقض ولفظ بعده في القول الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين
التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الثالث قوله تع في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم
كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول
وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الرابع ان الصحابة بعدما سمعوا قوله تع
ان الصفا والمروة من شعاير الله قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين اراد السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال عم ابدؤا
بما بدا الله به ولو كانت الواو دالة للترتيب لما سالوا ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداءة
بالصفا الخامس قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية وياءهما في الاسماء المتفقة
فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن شيء من واو الجمع والف التثنية وياءهما
دالا على الترتيب اجماعا كان واو العطف المساوي لها كذلك قال قدس الله روحه احتجوا بانكاره عم على
من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تع واتموا الحج والعمرة
ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بخلاف طلقتين ولان الترتيب على التعاقب لا الفاء وعلى التراخي
ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فكان الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لاشتراكه
المركب الجزء بخلاف العكس والجواب ان الانكار لترك الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس
معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل على المطلوب بخلاف انكارهم لاحتمال فهمهم الجمع المتنافي
التقديم الحج والتقديم العمرة وامر ابن عباس بتقديم العمرة يرفع الخصوصية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على
[illegible] عموما والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع اللفظ للاعم
اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني
عن الخاص اقول هذه اشارة الى ما احتج به القايلون بانها على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك
عن التعبير

من وجوه

من وجوه الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم يكن الواو للترتيب لم يكن بينهما استهجان ولا بينهما
لقدر فرق والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه بقوله تع
واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه
كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال
لها انت طالق طلقتين وقعتا معا فذلك دليل على انهما عندهم للترتيب اذ لو كان للجمع لم يكن بينهما فرق
الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفا للترتيب المطلق لانه على التعقيب وثم
للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج
اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير الواو من الالفاظ ليس موضوعا له الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه
وليس غير الواو موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض لمطلق الجمع فانه معنى
يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا له قلت اذا وقع التعارض وجب
الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بل هو
جزءه فجاز اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلا يصح اطلاق اللفظ عليه
وفيه نظر لما عرفت في باب تقسيم المجاز من صحة اطلاق لفظ العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي
غير شرط في التجوز اذ قد يطلق لفظ الضد على ضده لتحقق المعاندة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص
من الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان وضعه للجمع والترتيب على سبيل الاشتراك وهو خير من
الاشتراك لا يمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد الله تع بالذكر فانه ابلغ في التعظيم
لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تع لا ينفك عن معصية الرسول عم فيستحيل فيها الترتيب ومن هنا
قال فخر الدين في المحصول فهذا بان يدل على فساد قولكم اولى وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب وعن الثاني
ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج
وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على عدم فهمه للترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم

الترتيب لجواز فهمهم من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر
ابن عباس رافعا للتخيير وموجبا التضييق تقديم العمرة لاجرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرفهم انكر عليه ذلك
بدلالة الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله صلعم قال في حقه كنيف مليء علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس
تفسيرا للطلاق المعطوف عليه بل كلام اخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجة التي هي شرط في وقوع
الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا باخره
وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم
اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد يحتاج الى العام من
لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ للعام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع
للخاص باعتبار كونه ملزوما اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصطاب تراه من غير ترتيب عقيب قوله
الواو للجمع ليس بتقييد له بنفي الترتيب بل نفيا للتقييد بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي والهاء في قوله
ولو رود عائدة الى الواو **قال** قدس الله روحه ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة
عليه وقوله تعـ فيسحتكم مجاز فان الوعيد من الله تعـ نسبة الوقوع لامتناع الخلف فيه **اقول** من الحروف
التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف عليه
على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يقصد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل
يقصد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخوله اليها اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب
اجماع اهل اللغة واجماعهم في ذلك وامثاله حجة احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعـ لغير التعقيب ومتى كان
كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعـ ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اليم والاسحات لا يقع
عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانه لما كان يكون لغير التعقيب لكون الاصل في الاستعمال
الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية
فان استعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره يلزم الاشتراك
والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تعـ يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تعـ

بعضا فاشبه الواقع في الحال **قال** قدس الله روحه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار وتقديرا
مثل في جذوع النخل **اقول** لفظة في من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية
اما تحقيقا كقوله تعـ وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعـ ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب
على الجذوع تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز والمتمكن منه
غير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل اللغة
عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عم في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة
لم يذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** قدس الله روحه ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء
الغاية والتبعيض والتبيين وزايدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية وللاجال كما توهمه بعضهم لدخول ما بعدها تارة
وخروجها اخرى لانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد ينفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها
ومنها الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسحت المنديل او مسحت بالمنديل من حيث جعل المنديل الة في المسح
مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي
غيره فيبقى العكس **اقول** هذه بقية الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك
لابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعـ فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل
من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتدا فضله والثاني كقوله تعـ خذ من اموالهم صدقة والثالث كقوله تعـ يطاف
عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زايدة كقوله تعـ وما للضالين من حميم وقوله وما للظالمين من انصار وقيل
انها ههنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعـ ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال
فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلثة المذكورة فكان وضع
اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما
على خلاف الاصل ففي الاول تميز المبتدا الخارج عن غيره وفي الثاني تميز الماخوذ منه عن غيره وفي الثالث

وما للنفي ولا يتواردان على محل
واحد ولا يمكن صرف النفي الى المذكور
والاثبات صح

تبيا ولم في الفضل

بين مبدء

بين جنس الصحائف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في دلالتها على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها
فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال
لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية
يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته واخره باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم اولوية بل
اخراج بعض المقادير في الغسل من غيره واما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب
خروجها وفخر الدين ضعّف هذا ايضا بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك
وهو غير جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر للمنع من المقدمتين
معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع اشتراك اللفظ بين وجود الشيء وعدمه
ممنوع وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله
اي مع الله وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم الى اموالهم اي مع اموالهم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق و
الاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال فخر الدين ان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى و
امسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت
يدي بالمنديل وبالحايط وبين قوله مسحت المنديل والحايط وهو افادة التبعيض في الاول والشمول في
الثاني والمصطاب ثراه لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لغة لما خفي عن مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته
بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم
اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين القولين كون المنديل والحايط في القول الاول التين في مسح
اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لا ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فالاول هو نفس
النزاع واما الثاني فممنوع وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل
فهو خارج عن المتنازع ولو حذفت لفظة يدي وجعل المنديل نفس الممسوح لمنعنا الفرق وقد يراد

افادة الالصاق كا لمثال المذكور بل وان دخلت على فعل متعد بنفسه

الباء

الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى و
لم اكن بدعائك ربي شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظة انما وهي موضوعة للحصر واستدل المصطاب ثراه
على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى
وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضها
بهذا الكلام الا مع كونها للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوّبهم فيه ونقله وقوله حجة لكونه
من اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند تركيب هذه الكلمة اعني
انما منهما يجب بقاء كل منهما على حالها للاصالة عدم النقل وح يقول لا يمكن توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات
على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس
وهو ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة انما له فان قلت قد ورد لفظة انما في مواضع
من كتاب الله تعالى لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا
في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى
ليست منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره ع ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره
فيكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم الاشتراك قلت لا نم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر
في الايات المذكورة متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار وتقدير الاية والله اعلم
انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزايد على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة
ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع المؤثر في التقريب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان
الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة في غيره
لما بينا من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره
بلزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور و
نفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا فانه يفيد
كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية
والمماثلة والوحي له عليه ونفي غير ذلك من الصفات المتوهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك قال قدس الله روحه الفصل الثاني

في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص

واحتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله تعالى كانه رؤس الشياطين تلك عشرة كاملة وما يعلم تاويله الا الله لامتناع العطف

لاستلزامه عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤس الشياطين تمثيل

بالمستنكر فيها الغاية والتوكيد مفهوم والعطف لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه **اقول** قد عرفت في صدر

الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمصنف طاب ثراه عرفه ههنا بانه الكلام المقصود به الافهام فالكلام

كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما

الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام بحسب شخصه لا بحسب نوعه والا لانتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظ المفيد

لدلالة الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان التعريف به يحوج الى

التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف طاب ثراه من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام فبدا بتعريفه

لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته

الى الشارع مفيدا لمعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي على الحكم يتوقف على

امرين احدهما استحالة خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا

لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى

الراجح مع تجرده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا سبيل الى معرفة شيء

من معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها خلاف ظاهرها فلهذا ابتدا المصنف طاب ثراه بذكر هذين

الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا

بحسب شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا للمعنى لكن لم يستعمل فيه بحسب شخصه فايدة لفهم معناه بدونه واعلم

ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية اعني اصحاب الحديث

وجوزوا ذلك واحتج المصنف طاب ثراه على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال

اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتج الحشوية على نقيض ذلك بوجهين الاول انه قد ورد

في القران العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوايل السور كقوله تعالى كهيعص وطسم ويس وحم وما اشبه

ذلك

ذلك وكقوله تعالى كانه رؤس الشياطين ومما لا فايدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة

كاملة لا يفيد امرا زايدا على ما تقدمه الثاني انه لو وقف على من قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون

امنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه لزم

كون الواو في قوله تعالى والراسخون واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقعا موقع الحال كانه قال قايلين امنا به

كل من عند ربنا ويصير ذلك عايدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب الاشتراك في المعطوف

والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القايلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها

عاطفة يستلزم زيادة الاستثناء واضمار حرفه وهما خلاف الاصل وذلك ان التقدير والا الراسخون في العلم فتعين كونها

للاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابهات مختصا بالله تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر فانه لا يلزم من

عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب

وكيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة اللفظية لا يفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القراين لا يعلمه الا هو وانما غيره

فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها معاني كثيرة واحسنها كونها

اسماء السور واما رؤس الشياطين فان العرب كانوا يستقبحون ذلك ويستنكرونه ويضربون به المثل في القبح فهو للتخييل

عما لا يفهم مطلقا واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زايد على المعنى

المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من

كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه وان كان هذا القول واقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف

وتجب القول به لثبوت القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاءت الحال مختصة بالمعطوف عليه كما في قوله تعالى

ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة **قال** قدس الله روحه البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره

من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول** هذا هو الامر الثاني من الامرين الذين

يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون

البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجية واستدل المصنف طاب ثراه على ذلك بوجهين الاول ان ذلك

ملزوم للاغراء تعالى بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق الظاهر الدال على معنى يوجب اعتقاد سامعه

العالم بوضعه ارادة لافظ منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد
ارادته له جهلا وح يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد للجهل وهو
المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد ظهر من ذلك ان
الاغراء بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمصطاب ره جعل ذلك لازما لارادة خلاف
ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح لا يتحقق الاغراء بذلك الجهل الثاني ان اللفظ
الدلالة بالنسبة الى غيره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه تع بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم
انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم
ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال**
قدس الله روحه البحث الثالث قيل الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم ابطال النقل
اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلافه فان بعض اللغات
والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكروها قد يعلم في محكمات القران فتثبت القطع **اقول** اختلفوا
في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل
وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي المدلوله تتوقف على مقدمات عشر غير يقينية والموقوف على ما
ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا اللمقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع
في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم
الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع
فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احديهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر
المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد غير مفيدة للعلم وايضا فان الروايات عنهم مرسلة والمراسيل مردودة
عند الاكثر وثانيهما حقيقة قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمتهم وح يجوز غلطه ولحنه وقد لحن المتاخرون كثيرا
من المتقدمين الثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى

وتوق

وتوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا
لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله
الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره
انما يتحقق عند عدم اضمار ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص والتقييد ظاهر مما
السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل السابق ثابتا وعدمه ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير
لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به
والعدول عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المصطاب ره واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة
عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل عقلي يدل على نقيض مدلول النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي
فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضه الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فتعين
من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمصطاب ره لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق خلافه بدليل المنابذة بتواتر بعض اللغات
ككون لفظي السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا
والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا زيادة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وواوا وياء نحو راس وبئر ومؤمن واشباه
ذلك وبانا نعلم انتفاء ما عدا المذكورات في محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد لا اله الا هو وامثال ذلك ظواهرها وان
هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات مفيدا يقينا **قال**
قدس الله روحه البحث الرابع خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت والا فان انتفت
الشرعية فالعرفية ان غلبت على الحقيقة اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت
العرفية فاللغوية فان لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وقد يدل بالالتزام
اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعيا كالتزام العتق او عقلا كرفع الخطاء
بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم
وقد يجتمع من الخطابين حكم اخر مثل وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره في
الحكم فيهما مثل لالة الاجماع على تساوي الخال والخالة وقد دل النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان

المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح **اقول** يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال
بخطاب الله تع على الاحكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة وهو ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون له حقيقة
شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها اولا لان
الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة
على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت
العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند طايفة في معنى وعند غيرهم في غيره حملت كل واحدة من الطايفتين ذلك
اللفظ منه على ما هو متعارف عندها ووجب ان يكون الله تع اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تع بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره
مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه واذا لم يغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما
لا يحمل على احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته ان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حمل على الحقيقة
اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان
ترجح احدها وجب الحمل عليه وان لم يترجح احدها وكان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله
على احدها على التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او
معناه والاول اما ان يستغني في دلالته على انضمام غيره اليه او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربا
فان كلا من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمايم والثاني وهو المحتاج في دلالته الى انضمام
بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم فينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم
فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول
اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي تدل عليها الاخر بحيث ينتظم منها قياس
منتج للحكم مثل قوله تع افعصيت امري الدال على ان تارك المامور به عاص مع قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم الدال على ان كل عاص يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كونه الامر
للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على تعين مدة لامرين والاخر دالا على تعين بعض تلك المدة لاحدهما فانهما يدلان
على تعين باقي المدة للاخر مثل قوله تع وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على

ان

ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته فوارثة
فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة موجبة استثني فيها عين مقدمها فانتجت عين تاليها
هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة وارثة فالمتصلة دلت عليها الاجماع و
المقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة
التفاح له فانهما يدلان على تحريم الربا في التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة
الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
متردد بين كونه بيانا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه بيانا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا السفر حيث كان
قد نهى عم عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله عم من حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية ترجح
الثاني على الاول واما ما يدل عليه الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول بالالتزام اما
ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا
للمعنى المطابقي وسمي هذه الدلالة دلالة الاقتضاء ثم شرطيته قد يكون مستفادة من العقل كقوله عم رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وما هو عليه فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي
والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان من الامة واندرج هكذا قيل وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم صحة
هذا الكلام من دون هذا الضمير وذلك لان الامة عبارة عن مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم
وان جازا على احادهم لما ياتي في الاجماع واما ثانيا فلان ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما هو
من التركيب وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه شرطا للعتق
واستفيد ذلك من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على اباحة الايلام واما اذا
كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التافيف على تحريم
الضرب لان الغرض من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين وانما يحصل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة التنبيه
ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكوة ويسمى دليل
الخطاب ودلالة المفهوم ودلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول به **قال** قدس الله روحه

المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول مجاز
في الفعل ولا نزاع في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا بصحة الاستعمال فيه على الحقيقة كما في قوله تعالى
حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وكما يقال امر فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد مع المجاز
كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك **اقول** لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس للامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث المتعلقة بانواعه المخصوصة مبينا لها وبدأ بمباحث الامر
والنهي لانهما على الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم
ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل هي مع ذلك حقيقة في
الفعل ايض وزعم ابو الحسين البصري انها مشترك بين القول المذكور وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والحق
الاول لنا انها لو كانت حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل
واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل ايض بان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كانت حقيقة فيه
اما الاول فيدل عليه القران العزيز والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا
الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد به الفعل وقوله وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر تجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله واما الشعر فكقول الشاعر لامر ما يسود من يسود
واما العرف فكقول الزباء لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون هذا امر عظيم
ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب المصنف طاب ثراه بالمنع من دلالة الاستعمال
على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا
على احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحد الدلالات الثلث هذا اذا كانت نسبته
العام الى جزئياته على السوية اما مع كونه اولى باحدهما من الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى
من كونه حقيقة لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح ولجيب ايض بالمنع
من استعمال لفظ الامر في الفعل ويجوز ان يكون المراد في الاية الاولى القول او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نم
انه اطلق عليه لفظ الامر بخصوص كونه فعلا بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد

يحتمل

يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه في امرهم به واما قوله وما امرنا
الا واحدة كلمح البصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح بالبصر في السرعة ومن المعلوم
انه ليس كذلك وح يكون المراد والله اعلم انه تعالى من شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان لان
الجري والتسخير ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايض بان الاستعمال الدال على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا
ليس كذلك فان دعوا في هذه الصورة التجرد عن القراين الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم
بالكلية واحتج ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اى هذه الامور اراد ولو قال هذا امر بالفعل او امر فلان
مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه
جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينهما اذ لو كانت
حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كان حقيقة في امر مشترك بينهما والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر
بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله فيه على الحقيقة عايد الى الفعل وعلى يتعلق باحتجوا والهاء في قوله فلا يجوز
الاستدلال به عليه الى الاستعمال وفي قوله عليه عايد الى كونه حقيقة **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في حده
وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات
ولوجودها من الساهي والغافل والنايم مع انتفائه وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزايد على الارادة ولا يجوز
وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه
لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ولصحة ان يقول السيد لعبده افعل ولا اريده ولامر السيد عبده
بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وتمام
الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتبنا الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا
والطلب والارادة متساويان في امر طالب لعذره والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر ولم يرده ولا يطلبه
اقول لما بين ان لفظ الامر موضوع للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل
لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما
واضافته الى الفعل فصل تميزه عن النهي والمراد بالفعل ههنا ما يعم القول ايض ليندرج فيه الامر بالامر والنهي وبالخبر

وغيرذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احتراز من طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من

انواع الكلام وقوله على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود الامر

بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان

من التوفيق مل ابن هاشم وهذا الحد هو الذي ذكره فخر الدين في المحصول واختاره المصنف تبعا له في النهاية وفيه نظر فان

الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ

الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج

ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس

والمراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستحليا عليه لا تستمر في

هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول

الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على عكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى

فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى ما نهاكم عنه فانتهوا وعن اسكتوا عما سكت الله عنه

فانها اوامر ولا يصدق احد الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على

الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل طلب الفعل فان قلت المراد بقولنا الدال

على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت فينتقض بقولنا وجود طلب الفعل والجواب الحق ان المراد

باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وح يندفع النقض بالقولين المذكورين وقد

نقل عن اوايل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به و

هو دوري باعتبار كون كل من المامور والمامور به مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دورا

لتعريف الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا لها فلو كانت معرفة له لزم الدور ايضا كقول المعتزلة الامر هو قول القايل لمن

دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل الامر بغير العربية فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا

التعريف على التهديد وغيره من المعاني الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة

الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال الاستعلاء مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي موضوعة للشك

والابهام

والابهام وهما منافيان للتحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يامر وينهى ويدرك تعرفة ضرورة بينهما

ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه ابانة كونه معلوما له وهو يغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة

مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب اختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا بشيء من ذلك فتغايرا و

لوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي والنايم والغافل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء عن نفسه

وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم والكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو الحق لنا ان الزايد

على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر

المتداولة بين الخاص والعام بازائه استحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء بل الواجب

كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة

بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لانقلب علمه تعالى جهلا وانه قبيح والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت وجود

الامر بدون الارادة ويلزم منه وجود الطلب بدونها لان الارادة لو كان الطلب اما نفس الامر او لازما له الثاني انه يصح ان

يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح متناقضا وفيه

نظر لانه انما يدل على مغايرة الارادة للامر وما اظن احدا ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي هو المطلوب

اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده

منك لزم المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول الثالث ان السيد قد يامر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعده الملك بالمؤاخذة

ان كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بان يامره في حضرته بامر فان السيد ح يامره بفعل ولا يريد منه

فقد وجد الامر من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دونها لما تقدم فتغايرهما واجاب المصنف تبعا له عن الاول بالمنع

من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى بعدمها اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه

حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم اقتضاء علم العدم الامتناع والوجود الوجوب مذكور في كتب الكلام

وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا الزمك به

مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به ولهذا استقبح الناس ان يقول السائل للملك

امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب والارادة بل عن جملة جزوها الطلب

او الارادة وح لايلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث
ان السيد فی تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور به كذا لا يطلبه والارادة والطلب متساويان فی الانتفاء عن ذلك الفعل
المامور به والجواب عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان فی الدليل الثانی المذكور للاشاعرة
موضع نظر وذلك قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمح ليس له مدخل فی حجتهم لان تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان
وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تع
كان اجود **قال** قدس الله روحه البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة كغيرها
من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب انها حقيقة فی الطلب مجاز فی غيره ولانه لا اراد
المامور به فی صيرورة الصيغة امرا خلاف فالمها الانفاد الدال بالوضع على الارادة فلا يفيد الصيغة الدالة عليها صفة
كالمسميات مع الاسماء وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم يستحی فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات
يرضعن لاشتراكهما فی الدلالة على وجود الفعل وكذا النهی مثل لا تنكح المرأة على عمتها **اقول** قد اشتمل هذا البحث
على ثلث مسايل الاولى فی ان دلالة صيغة الامر على الطلب يكفی فی تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو
قول الكعبی وخالف فی ذلك ابو علی وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة الاخرى واختار المص
الاول واحتج عليه بان هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر فی دلالتها عليه الى ارادة كساير الالفاظ
الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظی الانسان والفرس على معناها احتج الجبائيان بانا نميز بين الصيغة اذا كانت
امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فبدونها لا يتحقق دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة
انما يفتقر فی دلالتها على الطلب الى امر اخر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة فی غيره كالتهديد ونحوه اما اذا
كانت حقيقة فی الطلب خاصة مجازا فی غيره كانت مفيدة للطلب عند اطلاقها مجردة عن القراين كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها المتحدة ولو سلم كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانما يفتقر فی دلالتها على الامر الى قرينة زايدة مع
على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطن خفی لا يطلع عليه السامع
فلا يفيده تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين
فلا يفهم منها الا طلب الفعل المسئلة الثانية ذهب ابو علی وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة فی صيرورة الصيغة
امرا

امرا واكثر المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من
الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا يكون مفيدة لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر منشاؤه ضعف
القياس والحق ان يقال ان اراد المص على الارادة فی كون الصيغة امرا انها مؤثرة فی وضع الواضع اياها بازاء الامر كان ظاهر الاستحالة
وان اراد الصيغة الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقيا فهو حق بل يكون للافظ مستعملا لها فی غير موضوعها
كاستعماله اياها فی الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقيا بل هو
صورة الامر وذلك لعدم ارادته المامور به ونحن لا ندعی الا ذلك فی ههنا بان صيغة افعل التی هی عبارة عن الامر موضوعة للارادة
وقد ابطل ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة فی اقامة كل من لفظی الامر والنهی مقام الخبر
وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما او كان بينهما علاقة معتبرة فی اللغة جاز اطلاق كل منهما
على معنى الاخر ولما كان الخبر متشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه فی
ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك فی الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر
على الامر فكقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد
امرهن بذلك واما عكسه فكقوله عم اذا لم يستحی فاصنع ما شئت ای صنعت ما شئت وكذا الكلام فی النهی فان الخبر مشاركه
فی مدلوله فان قول القايل اطلب منك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الاخر
فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهی كثير كقوله تع لا يمسه الا المطهرون وقوله عم لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله
لا ينكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا ينكح الى غاية الاستيمار **قال** قدس الله روحه الفصل الثانی فی مدلول الصيغة
وفيه مباحث الاول فی ان الامر للوجوب صيغة افعل يستعمل فی معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد
والاهانة والدعاء وهی حقيقة فی الاول وقيل مشتركة بين الاول والثانی وقيل للقدر المشترك لنا قوله تع ما منعك
الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تع واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر
ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المامور به عاص والعاصی يستحق العقاب ولقوله عم لولا ان اشق على امتی لامرتهم
بالسواك نفی الامر مع ثبوت الندبية ونفی الامر واثبت الشفاعة المندوب قبولها فی خبر بريرة ولحسن ذم العبد على الترك

عند كل صلوة

ولانه حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون به **اقول** لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع
في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل البدل ١ الايجاب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة ٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ٣ للارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك
في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب لا ينتقص ولا يزداد بالاشهاد ولا
بعدمه ٤ التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم ٥ الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ٦ الدعاء مثل ربنا اغفر لي
٧ الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ٨ الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ٩ الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام
امنين ١٠ للتسخير كقوله تعالى كونوا قردة ١١ التعجيز فاتوا بسورة من مثله ١٢ التسوية اصبروا او لا تصبروا ١٣ التمني
الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل ١٤ الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون ١٥ التكوين كن فيكون
والمص اقتصر على ذكر الستة الاولى والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها
كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقرائن دالة على خصوصياتها
وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي الجبائي
في احد قوليه وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المص هنا وقال في
النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين
والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايض وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب
دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دلالة الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور
له صيغة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى انها مشتركة بين الوجوب والندب
من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال الاخرون انها حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم
والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاول المراتب وهي الاباحة والحق
انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القراين يفهم منها طلب الفعل دون
ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة

صيغة

في غيره

في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب التردد بينهما وانتفاء هذين اللازمين دليل على انتفاء ملزوميهما وتحقق
المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب
العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس لعنه الله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس بمجرد تركه السجود
المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة
افعل للوجوب الذي هو المط واعترض ايض باحتمال الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا
او شرعنا كك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايض
لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم الله على تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوا للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال
ذمهم على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به تحقيقا للمخالفة ومعاندة واعترض ايض بالمنع من كون الذم على الترك بل انما
ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايض الامر قد يفيد
الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب
عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فكان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون على تركهم العبادات كما يعذبون على تركهم
الايمان وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم تركهم ما امروا به وعن الثاني ان
الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر عن العذاب
وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر العمل بمقتضاه فيضادها ترك العمل بمقتضاه
والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب
وترتيب هذا الحكم على هذا الوصف موذن بكونه علة له ولا معنى بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر فانا لا نم ان تارك
المامور به مخالف بل المخالف للامر هو التارك لاجل الامر على سبيل المخالفة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب

بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالف الامر ولانم كون موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى المكلف به على الوجه الندب وكان المراد اتيانه
به على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقا للامر به بل مخالفا فان المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي
اقتضاه الامر له او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او اعتقاد عدم
حقيته سلمنا لكن لانم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ونمنع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر بل هي دالة على الحذر عن
مخالفي الامر سلمنا لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك بتقدير
كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كان لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت
لانم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن نزلت يدل
على كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فانها في امر يحتمل عوده الى الله تعالى والى رسوله وح لا يدل على ان
امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر
سيده ولو لم يمتثل امره قيل انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي اقتضاه
قلنا مسلم لكن لانم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر بل يدل على ان مخالفة الامر عبارة
عن عدم الاتيان بمقتضاه على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر عبارة عن اعتقاد
حقيته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة الامر بل للدليل الدال على كونه حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه
ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن مخالفي
الامر فيبطلها عدم تعيين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم
لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه يلغو قوله ان تصيبهم
عذاب اليم ضايعا لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب
الان ولكنه لا اقل من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز الحذر مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لانه
لو لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما يدل الاية على كون امر ما للوجوب فلم قلتم
ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني

ولانه نعم

ولانه تعالى رتب العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في
جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله ورسوله في الجملة واجب وذلك غير مستلزم لكون
امر احدهما على التعيين للوجوب. لنا انه لا قائل بالفرق الرابع تارك ما امر الله تعالى ورسوله به عاص وكل عاص فهو
يستحق العقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به يستحق العقاب ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك
المامور به واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض بالمنع من المقدمتين اما
الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله
ما امرهم تكرارا عاريا عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك التقدير دليل على فعلهم
ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا فالمستحب قد يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما
الكبرى فيمنع كليتها بل هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار والجواب
عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول
ماض والثاني مستقبل والمعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل سلمنا لكن
عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول
التاكيد بارداف احدى الدلالتين بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى
كلية لان من لفظ موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضوعه ونمنع من كون الخلود مختصا بالكفار لانه
قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث يتحقق الخامس قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب
لم يكن عليهم حرج في تركه فلم يتحقق المشقة منه ولان ندبيته ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم مشقة زايدة تمنع
لاجلها وفخر الدولة استدل بهذا الخبر وبما يدل على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا مفيدة لامتناع الشيء
لوجود غيره فيكون هنا مفيدا امتناع الامر بالسواك لوجود المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك
غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين

كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب غير مامور به لان النتيجة في الشكل الثالث لا يكون الا
جزئية وح لا يتعين كون المامور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا وان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق
قولنا كل مامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي انها اعتقت تحت عبد وكرهته فقال لها عم راجعيه فقالت يا رسول
الله اتامرني فقال لا انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندب به وذلك دليل على ان المندوب
غير مامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا للغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا
واقرها النبي صلعم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندب به وانتفاء الامر لا يدل على عدم
كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نم انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا لم لا يجوز انه يحتمل ان يكون مرادها من امره عم
الزامه السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه العقلاء وعللوا ذمه لمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك
المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة امر الشارع وحمله على الندب
يقتضي الشك فيه ومتى كان كك تعين حمل الامر على الوجوب اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب
موجبا للقطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب مقتضيا للسعي في تحصيله بابلغ الوجوه
فلم يتحقق مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل معه القطع لعدم مخالفة الامر الا على تقدير كونه مندوبا
واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني فلقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان
احدهما امن والاخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان في مخالفة الامر ضررا مظنونا فيجب دفعه
وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب
لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر
المشترك بينهما او حقيقة في الندب ومجازا في الوجوب **قال** قدس الله روحه احتجوا باستعماله في الوجوب
والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه
اقول لما فرغ من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القايل بان الامر حقيقة في القدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر مستعمل تارة في الوجوب وتارة في
الندب ومتى كان كك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فلما تقدم من قوله تع اقيموا الصلوة وقوله وكاتبوهم

ان علمتم

ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والاول
ملزوم للاشتراك والثاني للمجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المط والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل
فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه
مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
عند التعارض وايض فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او للوجوب وحده لانه
على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع له اللفظ ولاحتياجه في دلالة
اللفظ عليه الى قرينة وح يكون احتمال كونه مجازا في احدهما دون الاخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما
لكثرة المجاز **قال** قدس الله روحه تنبيه الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي وانتفاء ما يصلح مانعا
وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله تع واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين **اقول** القايلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان فقال بعضهم انه
للوجوب كالامر المبتدا وهو اختيار المص وقال الاخرون انه للاباحة احتج الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه
معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما
عدم صلاحية ما يدعى معارضته وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى
الاباحة كذلك لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايض فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب
يفيد الوجوب وامر الحايض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نم ان الامر
مطلقا للوجوب بل الامر المبتدا وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاد الحظر اما غيره فليس ضدا له
لاستحالة اجتماعه معه وافادة امر العبد الوجوب للقرينة والحايض والنفساء مامورتان بالصوم عند زوال المانع فالوجوب
مستفاد من الامر السابق لا من امر اخر واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تع واذا حللتم فاصطادوا
واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مفيدا لوجوب الصيد والوطي والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة
واجاب المص عنه بان ذلك معارض لقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه
عقيب الحظر وهذا ارجح لما ذكره ولان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جايز غير قادح في كونه مقتضيا مع وجود

الامر فغير مقتضيه محال في بداية العقول ويجاب عما ذكروه ايضا فان عدم افادة الاثنين المذكورتين للوجوب مستفاد
من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الحق ان الامر يدل على طلب الماهية
من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة
لما تقدمها ولقبوله القيدين فيقال افعل مرة او دائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر والجواب
وافعل صح
المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام و
الاستعمال وهما غير دالين على مطلوبه على ما سياتي **اقول** اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القرائن فقال ابو اسحق
الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال اخرون انه لا يقتضي وحدة
ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهذا هو مذهب المحققين
كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي واختاره المص وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون
اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الواحدة او التكرار واحتج المص على ما اختاره بوجوه
ثلثة الاول ان الامر قد استعمل في كل واحد من قسمي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك
بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والعمرة للوحدة والامر بالصلوة والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم او احفظ
الدابة يفيد الوحدة وقوله له احفظ دابتي يفيد التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم وترك حفظ الدابة لحظة
وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل منهما بخصوصه او حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما
على خلاف الاصل فتعين المط وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وح لا يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك
اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من
العبادات مع المضادة والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فانه لا اولوية
لبعضها بالفعل دون بعض بالنسبة الا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا من غير
مرجح وانه محال الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك
لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر وانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول

له افعل مرة واحدة وليس في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما
لكان تقييده به تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افادة التقييد وتقييده بالاخر نقضا لافادة اصل الامر
ضد ما افاده القيد والتالي بط بقسميه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه الوجوه الثلثة نظر اما الاول فلان
المراد باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيه كان الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان
اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكر ثم واما على تقديره
فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصيه ان كان باعتبار وضعه ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه
موضوع بجزئه وهو كك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك انه المجاز على تقدير انتفاء الاشتراك
وان كان اعم من كونه بخصوصيه او لامر صادق عليه فلا نم لزوم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدها
دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما على التقدير فلا والحال هنا كك لان الوحدة لازمة
للتكرار واما الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم المطلوب وهو كونه موضوعا
للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نم لزوم التناقض او التكرار لغير فائدة على تقدير التقييد
بالوحدة او التكرار لاحتمال ارادة التاكيد ورفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده بضده
كما في قوله تع تلك عشرة كاملة وقول القايل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما
اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد ح يكون معينا لاحد معنيي اللفظ المشترك
وبيننا لارادته واحتج القائلون بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المط بالامر الفعل و
بالنهي الترك الا ان اقتضاء مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كك والجواب منع الحكم
في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وغير المص عنه بالصغرى ولئن سلمناه منعنا من الملازمة لتحقق الفرق بين
الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ويمنع ايضا من علية
الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الامر بان يقال كررت مرة او التكرار
كما روي ان سراقة قال للنبي عليه السلام احجنا هذا لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا
لاحدهما او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال الامر في كل

واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمص جعل هذا مذهبا للمرتضى هنا وفي النهاية نقل انه
ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب انا لا نم ان الاستفهام انما يحسن
على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فانه من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن
ان يقال له اي عبيدك بل وقد يحسن الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قال قتلت اسدا فيقال له يعني الحيوان المفترس
او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال يشترك فيه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا على احدهما بعينه ودلالة العام على
الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة يعارضه اصالة عدم الاشتراك وح يجب حمله على القدر المشترك وقول المص
على ما سياتي يريد به ما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه **قال** قدس الله روحه البحث الثالث الامر المعلق
على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا
اعطه درهما ان دخل الدار ولان التعليق اعم من تقييد الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية
يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع
في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لا يقتضي بتكررهما تكرره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على
القول بتكرار الامر بتكرر الشرط او الصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء و
السيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما مطلقا وقال اخرون يتكرر مطلقا وقال فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه
لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس ويقرب من هذا اختيار المص وهو ان الشرط
او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره والا تكرر واحتج طايفة على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة
التكرار على تقدير عدم العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما عرفا
فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار
لم يحسن منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء و
لاموه عليه وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه
نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله

واذا صمت

واذا صمت فافطر على مباح فهم منه التكرار الثاني ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور
وقد يكون في بعضها فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالة وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته اليها اما مع كونه
في احدهما ارجح فلا ويدل على التكرار ان زعم انه موضوع اللفظ فيصرف العام اليه الا ترى ان اللفظ الموضوع
لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب
حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني وهو افادة التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة يستصحب
معلولها في جميع صور وجودها والا لم يكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون بافادة
التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان ترتب على الشرط او الوصف
يشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم والا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق واما الثاني فظاهر
واما الاول فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء
واستقبحوا منه ذلك واذا قال استخف بالعلماء وعظم الجهال فهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم
علة للقتل والتنكيل والاستخفاف والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم
منافيا للاستخفاف والجهل منافيا للتعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استخفاف العالم الفعل والاستخفاف
بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستخفاف الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته
وشجاعته ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف اخر لان الحكم به يتحقق مع الذهول عن ساير الاوصاف
بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وح يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع صور وجود
علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا
لضدها والشرط غير ملزوم للمشروط وجودا **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الحق ان الامر لا يفيد
الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال المصدر
في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر **اقول** اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة و

والذاهبون الى ان مطلق الامر مفيد المتكرر ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر
وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخر الفعل عن اول اوقات الامكان لا وجوبه وقال الواقفة
بالاشتراك بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل على الطلب المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج
وهو اختيار المص واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة
في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة
على التراخي بالمعنى المذكور فيتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم
دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل الفعل
الفلاني في الحال ويحسن ان يقول له افعله غدا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل
على نقض ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث ان اهل اللغة لا فرق
بين قولنا يفعل او افعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان مدلول
الخبر ادخال الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول
والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان المراد بالفارق ان كان كل واحد من ماهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواته
الخبر في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو المتنازع وان كان
لا مع خواصه بل مجرد ماهيته لزم مساواة الخبر للامر في لوازمهما معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتملا للصدق
والكذب وهو بط اتفاقا **قال** قدس الله روحه احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة
من ربكم فاستبقوا الخيرات ولان التاخير ان كان الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز
دائما خرج من كونه واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بترك
المامور به لا بعزم الفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها
وليست دلالة على الفورية ولو دلت لاستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف
عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت ولقضاء الواجب والنذر المطلق **اقول** احتج القائلون بافادة
الامر الفور بوجوه الاول ان الله تعالى ذم ابليس بتركه السجود عقيب الامر به لقوله جل من قائل ما منعك ان لا تسجد

اذ امرتك

اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبت علي في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك وهو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا
الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث
لو جاز التاخير لكان اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير بط اما الاول فلان تلك الغاية اما
ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند حصول الظن للمكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به
لفاته اذ الاجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى ذلك مجرى
الظنون السوداوية وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قابل لغيرهما لكن ذلك بط لان كثيرا من الناس
من يموت فجاءة من غير كبر ولا مرض وهو يقتضي كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على
كل مكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير
عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير معلوم له ايض ولا شك في كونه غير مقدور له
واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم
والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على مقارنته للعزم على عدم الامتثال في ثانيه و اباءه و
استكباره بدليل قوله تعالى فابى واستكبر وتجبره على ادم ع وافتخاره عليه بقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليست حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد
المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على ان امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على الفورية فاذن ليس فيها
دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر
وليس ذلك محل النزاع وعن الثالث ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوات لو لم يفعل فيه وما ذكرتموه
على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره
كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات وساير الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا
قال قدس الله روحه البحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده

ولا مستند لهما الا قوله لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا والا جاز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى بن امية
سئل عن سبب القصر مع الامن وقرره النبي صلعم ولقوله عم والله لازيدن على السبعين عقيب ان يستغفر لهم سبعين مرة

اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان
وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي
الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المسمى المقترن بحرف ان شرط
لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط وتعليق
بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل
المخالف للاصل واما الثاني فلان الشرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء
شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة
عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه ولو لم يستلزم
عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء
شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما يقترن بحرفه
وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على ما اقترن به الحكم
المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا وعدما ولهذا احكم بان استثناء نقيض
تالي الشرطية ينتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها وعين منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط حقيقة فيما
ينتفي الحكم المعلق بانتفائه بخصوصيته لزم الاشتراك ان كان حقيقة في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان
لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الملازم لما علق عليه في وجوده او
عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه ملازما له وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا
له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من تشاركه غير الشرط
له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد يشترك في اللوازم على ان ما ذكره
ينذرج فيه لزوم كون الشيء شرطا لنفسه ولمعانده وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر

على الخوف

على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف وحيث سال عمر الخطاب وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله لقد عجبت مما
عجبت منه فسال النبي صلعم عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين
لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عم اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى
واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي
وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف
مستثناة منها فيبقى ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر
مع عدم شرطه وهو الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب
الاتمام فانه قد وردت عائشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين واقرت صلوة السفر وزيد صلوة
الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما في صلوة الصبح اذ المقصور
اسم لما يجوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر لنفس الاقتصار على تينك الركعتين فاطلاق لفظ
القصر في الاية دليل على وجوب الاتمام وعلى الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى دل على لزوم
عدم الشرط على عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل
الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا
بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلعم والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عم
فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على السبعين مقتض لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب
بالمنع من صحة الخبر لانه عم لا يستغفر للكفار وفاقا لانه عم اعرف الخلق لمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس
وقطع الطمع عن الغفران كقول القايل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكنه انه فهم
ما ذكر ثم اذ ليس في كلامه عم ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب
الاحياء منهم وترغيبهم في الدين او لمصلحة راها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عم لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه
اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس هو

المدعي ولا ملزوما واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمص
خصص دعواه بالامر فلم يكن هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** قدس الله روحه احتجوا بامكان قيام غيره مقامه
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط ح
ويقولها تعرم
احدهما لا بعينه لا ما فرض شرطا والاية تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم
من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كك هنا فان مع
ارادة البغاء الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هذا اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها
فهي من وجهين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء اخر وح لا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز
وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم
المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء عند عدم ارادتهن التحصن والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله وبيان الملازمة
قوله تعم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعم شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن للتحصن فاذا كان
عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغاء واذا لم يكن محرما
كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين اعني ما فرض شرطا والقائم مقامه
لا بعينه وح لا يتحقق هذا الشرط على تقدير احدهما او وجود الاخر لان الكلي يتحقق باحد جزئياته وعن الثاني المنع
من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون الفعل ممتنعا
وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن يردن البغاء فيمتنع اكراههن عليه لانه عبارة عن حملهن على البغاء
كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولمانع ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن وارادتهن البغاء لجواز
عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حال الذهول عنهما وايض لما خصص المص الدعوى بالامر المعلق لم يرد
عليه النقض بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي معلق على الشرط وكلامه في الامر لا في النهي **قال** قدس الله روحه
البحث السادس الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث
اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع
عدمه ولا يستلزم العام الخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة
خاصة

خاصة لقوله عم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة
من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه ابو حنيفة وجماهير المعتزلة والقاضي ابو بكر
والقفال وابن شريح وهو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما عرفت من انحصار
الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة واما بطلان الاول والثاني من اقسام التالي فظاهر ايضا لان اللفظ الدال على ثبوت
الحكم في محل الوصف ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه لا بمفهومه
لمفيهم
وليس الكلام فيه ولا لمعنى مشتمل جزؤه انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية
اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة
في السائمة وانتفائها عن المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الاخر ولتجويز العقل
شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او قال لا زكوة في شيء من الغنم ولا ثبوت الحكم في
محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعم ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق
والجزاء ثابت مع القتل خطاء واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله عم في الغنم السائمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم
في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا
قال قدس الله روحه وقول ابي عبيد في قوله عم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان
عرضه
لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده لا انه نقل عن اهل اللغة وفايدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر
او لسبق بيانه او لسبق خطوره في حق غير الله تعم او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له
رتبة الاجتهاد ولان بيان المسكوت عنه غير واجب او لينبه بالنصوص ويحيله على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة
وخص المنطوق بالاشتباه **اقول** لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد
احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيد القسم بن سلام قال به حيث قال يدل قوله عم لي الواجد يحل عقوبته
ولا عرضه ويدل قوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات

الالفاظ والواحد الغني وليه مطله ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف
لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره المصنف صريحا
بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس
فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش
وغيره والمصنف لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه
خبرا وعن الثاني المنع من الملازمة فان هنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة الاهتمام ببيان حكم الوصف
لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤولا عنه دون غيره او انه بين حكم غير
محل الوصف من قبل او لسبق خطوره بمحل الوصف ببال المتكلم وهذا ان في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة التجدد
في علمه تعالى او يستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر حكم محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او لجريان حكم
غير محل الوصف اما لكونه غير واجب وليبينه بنص اخر مختص به لكون دلالته عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل
له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او بقياس عند من يقول بكونه دليلا ليتجهد المكلف
في استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين المسكوت عنه فتعطيه مثل حكمه
فيحصل ثواب المجتهدين او لتحميل حكم المسكوت عنه على الاصل وسرد حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال الزكوة
في السائمة فانها لما كانت حقيقة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال** قدس الله روحه تذنيب ان كان
الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
ولا في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة ايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على
نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم
ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده بوجودها و
عدمه بعدمها ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال اذ التقدير
كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف مخصوصية علة له بل العلة

بالذكر التخصيص صح

احد

احد الامرين اعني الوصف والعلة المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هذا خلف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات
على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نم انتفاء كون ذلك الوصف علة
لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الربا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية
فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل
البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث له على ذكر القيد كدفع ما يتوهم
من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق ولو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقع الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية
الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادون من قتل الاولاد عند خوف الفقر
ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا
الاحتمال يمتنع حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال عم مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي
هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف في جنس
هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله عم في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي
عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال
به بعض الفقهاء الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض
المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري
مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له فيلزم انتفاء وجوب
الزكوة في جميع صور انتفاء السوم لان عدم العلة يستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف
المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنس خاص لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها **قال**
قدس الله روحه البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل صوموا

صوموا اخر الليل فلو وجب بعدها لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد
موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم
واذا كان العدد علة لعدم الحكم كان الزايد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من اتصاف الناقص بامر اتصاف الناقص به
فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص
ان وجب دخوله كاباحة الخمسين عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد
لان الحكم بشهادة الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاول اولى وقد لا يكون فان
تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى في تقييد الحكم بالغاية لقوله تعم واتموا الصيام الى الليل وقوله تعم ولا تقربوهن حتى
يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا فذهب جماعة من الفقهاء
والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر الدين والمص وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة
من الفقهاء احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية وح يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله صوموا صوما
اخره الليل او نهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية
للصوم وقد فرض كذلك هذا خلف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية لدل اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية
في اقسام الثلثة المذكورة واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ
ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم معنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا
وهو مفقود هاهنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول
الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم الثابت السابق وفاقا والجواب المنع عن الملازمة
فانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول الوجوب
لهما لورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مثبتا لعدم ارادة حقيقة
الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم
شرعي

شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ونقول الحكم المستند الى الخطاب الاول يغاير الحكم المستند
الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس حجة والمراد به ان تعليق
الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو اختيار جمهور
الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل
لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا زيد موجود غير موجود فيدخل
في ذلك الله سبحانه وتعم والاخبار بكونه تعم غير موجود كفر اجماعا وكذا قوله عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان
من عداه ليس رسول الله تعم فيدخل في ذلك محمد صلعم والقول بان محمدا صلعم ليس رسول الله كفر قطعا وايض لو كان حجة
لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي بط اتفاقا احتج المخالف بان تخصيص المسمى بالذكر لا بد له من مخصص
ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انسانا لو قال لغيره لست زانيا
او ليست اختي زانية فهم كل سامع انه رمى المخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب
عن الاول ان المخصص تعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ
بل منه مع اقترانه بالقراين الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا
مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة المسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الحصر مثل قول القايل
صديقي زيد والعالم عمرو هل هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت صداقته لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما
ام لا فذهب من الفقهاء المصنف والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين واختار المص
الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم لو لم ينحصر في زيد وعمرو لكانا اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم
بزيد وعمرو اخبارا بالاخص عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان واللون سواد قيل عليه ان الكذب انما
يلزم لو كان لواحد المضاف وللالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما ظاهران في البعض وح يكون التقدير بعض
صديقي زيد وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم وكان مقصود المتكلم الاعم منا كونه كاذبا
على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي بط

اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كانا متساويين في الاصل
كانا في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله
في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير جائز وهو مفقود
في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسئلة الرابعة في الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه
او ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره اخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شيء
منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزايد عليه علة لذلك العدم لاشتماله
على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم لاشتماله
عليه كان اولى ومثال ذلك قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود علة عدم
حمل الخبث وهو الكر في الزايد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد عليه موصوفا
بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليهما واباحة نكاح الاربعة لا يستلزم اباحة
ما زاد عليهن هذا حكم العدد الزايد عما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا
فان كان الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزايد او لا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة
فانه يوجب اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة هنا الاذن في فعله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب والا
لم يستمر فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز
فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم كاباحة الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة
الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل
مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون
والاول كما اذا حظر علينا استعمال الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم جلد الزاني
زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زايدا
كان او ناقصا والضابط ما ذكرناه **قال** قدس الله روحه البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله
وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان

الاستعلاء

الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فايدة الامر الاعلام ولا فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الامر بالشيء
هل يختص امره بذلك الشيء ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمص وهو ان هذا الباب
يتضمن مسايل ا انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه ب هل يسمى هذا
القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما الامر والاخر مامور ومن
لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير فلا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا ج هل يحسن ذلك
ام لا الحق انه لا يحسن لان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه د اذا خاطب الانسان غيره
بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله
دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا او في الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل
امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فيتناولهم بجمعهم
الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر
صادر من واحد بجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث
من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كبير
القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا
والمثال المذكور غير مطابق لما نحن فيه فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس امرا بل مخبر بامر
فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي ص ليس امرا بالنيابة بل ناقلا امر الله تع **قال** قدس الله روحه
البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا
والا اتحدا ان امتنع الزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق لوجوب الاول بالامر الاول وفايدة التاسيس اولى من
فايدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود
مع ان العطف يقتضي التغاير فلا معارض له **اقول** اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار
اختلاف متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان مقتضى احدهما مخالفا لمقتضى الاخر
وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر

او عادة كسقي الماء وحمل على
التاكيد ان كان الثاني
معرفا بلام العهد والا
فالاقرب التغاير مثل
صل غدا ركعتين صل
غدا ركعتين

بالتوجه فى تلك الحال الى بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة فى وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل
فيه فان الثانى يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجيامعا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال
المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل
بمقتضا ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثانى بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقولك صل غدا
ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه الزايد عقلا كقوله
اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد
لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلثة كما فى الطلاق
او عادة كقوله اسقنى الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه فى حال واحد كانا عبارة عن شئ واحد وان كان مما يمكن
فيه الزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون الثانى مؤكدا للاول لان الظ
كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضى عبد الجبار يفيد الثانى غير ما افاده الاول وهو اختيار المص
وفخر الدين ايض وتوقف ابو الحسين واحتج المص على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضى الوجوب على ما تقدم فا
الثانى ان لم يجب به شئ اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل
الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد اقتضاء الامر الوجوب كونه علة
مؤثرة فيه منعنا ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن
وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور
اولا فلا تخلف الثانى ان صرف الامر الثانى الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب
كونه للتاسيس وفايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد لان التاسيس اكثر فايدة منه فيحمل كلام الشارع عليه
ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثانى اولى وفيه
لانا لا نم لزوم كونه للتاكيد على تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على
الامر حال ايجاده الامر اما على هذا التقدير فلا لان الامر الثانى دال على طلب الشارع فى زمانه لذلك الفعل المامور
اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع فى زمانه المغاير لزمان الامر الثانى لذلك الفعل سلمنا

لكن

لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثانى معرفا باللام وكان بحرف
عطف مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصرى فى ذلك ايض لكون العطف مقتضيا
للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما قال فخر الدين والحق اولوية المغايرة لان اللام كما يكون
المعهود فقد يكون لتعريف الماهية وايض كما يحتمل ان يكون المعهود هى الصلوة المذكورة ولا يحتمل ان يكون غيرها
مما تقدم وح سقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارض شيخنا باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها
عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمال التاكيد وايض ففيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ارجح لسبق فهمه ولعدم
فايدتها على تقدير كونها التعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال كون المعهود
صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام فى الامرين لا فى الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما
قال شيخنا مرجوح ايض لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفايدة العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود
التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير مجردا عن حرف العطف فيكون ذ
ح لغوا وهو غير جايز وايض فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده موكدا والا
خص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكريره محضا عاريا عن الفايدة قال
قدس الله روحه الفصل الثانى فى الوجوب وفيه مباحث الاول فى الواجب المخير ولا ريب فى وقوعه كخصال
الكفارة واختلف فى تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل
انه معين عند الله تع وغير معين عندنا والحق ان كل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة فانه لا استبعاد فى ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك
هذين بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبتهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع والا
بدونه ولا ايجاب واحد معين عند الله تع تعلم الاشياء على ما هى عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين فى
عينا والقايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه صح والا بطل لان المخير ان كان هو الواجب فقد وقع فيما
منه وهو تجويز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه اقول لما فرغ من مباحث الامر اللفظية
شرع فى مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما فى ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم

الكلام في ماهيته في صدر الكتاب انحصر الكلام هنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام لكونها عارضة لها

واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت وله بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فبالاعتبار الاول ينقسم

الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع والمضيق

وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط كوجوب الحج والزكوة والمص قدم البحث عما يتعلق

بالفعل لتقدمه على الباقيين لانا ناخذ الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين الفعل متأخر

عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل فيتأخر عنه ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد

وقع التنصيص به اجماعا كما في خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تقديره فقال بعض الاصوليين

ان الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب

كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا يجب للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج

عن العهدة وكان اتيا بالواجب بالاصالة لا ببدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة والفقهاء

الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقهاء

بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا اتى المص عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير

بالمثال الذي يذكره الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب

الجميع كما ذكروه وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان لقايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما قلناه

اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى كان واجبا بالاصالة فهو حق والا كان

باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع هذا القايل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع

لكونه ملزوما للترك الواجب اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم

له على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا

على التخيير والمقدر خلافه وقال اخرون الواجب واحد معين عند الله تعالى وغير معين عندنا وهذا المذهب ينسب

كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويتبرء منه واتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا

عند الله تعالى استحال ان يخير فيه لان معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا عند الله تعالى

يقتضي

يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات فالجمع بينهما محال **قال** قدس الله روحه احتج المخالف بان المكلف اذا

فعل الجميع فان سقط الفرض به كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعنى كان مستندا الى المطلق هذا خلف وان

سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معرفات **اقول** هذا اشارة الى حجة

من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى

بالخصال الثلث دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان جميعها واجبا على الجمع وهو بط اجماعا

واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا الى معلل بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين

وهو محال لان الامر المعين يستدعي عنه موجوده في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا

لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو محال ايض والا لزم اجتماع العلل

الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايض فتعين وجوب واحد معين وهو المط والجواب اختيار القسم

الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نم انه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما

يكون محالا لو كان العلل بمعنى المؤثر اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام

لا مؤثرات فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما

يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط

للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو

لاشتماله على ذلك الكلي لا بمجرد الخصوصية **قال** قدس الله روحه احتج الاخرون بان محل الواجب ان كان هو

الجميع لم يبرا بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس عندنا فهو

عند الله تعالى والجواب محل الوجوب كل واحد والخطاب نشا من اختلاف الجنبتيات **اقول** هذا اشارة الى حجة من

زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي متعين

في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لم يبرا المكلف بدونه وهو بط اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين

فيلزم حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لان ما لا يكون معينا

لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في واحد معين وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر متعين

المعين

كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان محل الوجوب كل واحدة من الخصلات لا من حيث خصوصيتها بل من حيث
اشتمالها على الامر الكلي الصادق على واحدة منها وهو كونها احدى الخصلات الثلث وح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع
بل الملزوم لذلك وجوب كل واحدة من حيث خصوصيتها وتعينها والخطا انما نشا ههنا من عدم التفطن لاختلاف
الحيثيات على ان هذا الايراد على الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم
بذاته بل متعلقا به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا **قال** قدس الله روحه تذنيب يصح
الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج من كفوين او مع
اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع بدله كخصال الكفارة وخصال كفارة الحنث **اقول**

تذنيب

هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل
الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب
بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائم مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة
وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذلك الشيئين
قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند اشتباه
القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص اليها وذكر مثلها
ا تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا
بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول المباح ب تحريم
الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا
عن الاخر والجمع بينهما محرم ج اباحة الجمع بينهما وجوبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم
الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بينهما وجوبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها
تاما ه ندبية الجمع بينهما وجوبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار و ندبية الجمع
بينهما وجوبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الظهار لحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث
فيها وهي العتق والاطعام والكسوة **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في الواجب الموسع مساواة

الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضاء وكون الوقت افضل جائز وواقع لعدم استحالة
ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا
تضيق تعين ووقوعه ظاهر في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الاشاعرة وبالاخر
كمذهب بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب الكرخي تحكم **اقول** قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم
الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زايدا عليه او ناقصا عنه والثالث
غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض
وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو
محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم
الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او اخره وفي اي وقت
جمعت من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب
عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع ولامكان اشتراك
اخر الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل
ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيراد ليس المراد تطبيق اخر الصلوة على اخر
الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضاء الواجبات ولوقوع الاجماع على ان
المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان
ايقاع الفعل في اي جزء كان مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه
اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما مفوتا لها فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الفعل
في جزء اخر غيره تحصيلا لتلك المصلحة وهو خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص
باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله
يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال بالفعل المؤدي
في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به

واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها فالقول به تحكم اذ
الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السواء لا يرجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض
اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة **قال** قدس الله روحه و
لا حاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لانه ان ساوى الصلوة في جميع الامور المعتبرة
سقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل للمبدل والا لزم سقوطه في الاول
لان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل تكليف بما لا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان
مع اعترافهم بالوجوب الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ما
بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل
عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب
البدل بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه وذهب
ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق وانفصال
ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها
في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول
الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه واستدل المص على امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول
ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض
الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قائم مقامها في المقصود منه كما اذا اتى
بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو
لها في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور
المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم خطر له في الوقت
الثاني اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث اولا والثاني بط اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا
الى بدل والاول بط لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو مح لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل

والثاني هو المط لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل للاتفاق على
تساوي الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد
في الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد
اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق **قال** قدس الله روحه احتج المخالف
بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة اجاب المرتضى ره بان الفاصل بينهما وجوب العزم والحق ان
وجوب العزم من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب الى الواجب المخير وكما لا يسقط الوجوب عن كل واحد
بتجويز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره **اقول** هذه اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين
الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما
اجماعا فلا يكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة في
فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل
بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين الفعل وجوب العزم على الاتيان به عند الترك في الواجب
الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عني السيد المرتضى ان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت
او وسطه فهو باطل لما تقدم من امتناعه وان عني انه ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم على ترك
الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف
من احد العزمين لاجل عقله وهو ح غير مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات وفرق الامدي بين
المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت
الموسع وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يفعل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع
هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص
احدها بايقاع الفعل فيه مدلولا الى اختياره كما كان الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى
لا يوجب رفع الوجوب عنها او كونها نافلة فكذا هنا وتعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه فيهما
بنية النفل وهو بط اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا

قال قدس الله روحه البحث الثانى فى الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد فى اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طايفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة

اقول اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذى قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم وتخوف العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اى واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثانى بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه وقد وقع مثله فى قضاء المتبرع دين المعسر الطالب به قال فخر الدين و التكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اى وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيرى هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفى هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك فى قيام الغير به وهو باطل اتفاقا ولو سقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ممنوع والا لما جاز ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذى هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا ما حصول الظن الغالب بان الغير قايم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد

ذلك

ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق والكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذى قبله كان اولى لان الكلام هنا فى احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل وهو ضرورى فى الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت الفعل المامور به وهو غير ضرورى فى الامر

قال قدس الله روحه البحث الرابع ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه بط فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثانى احتج السيد بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع

اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع فى البحث عن احكامه اللازمة له تحقيقا او ارتفاعا وقدم الاول على الثانى لتقدم التحقيق على الارتفاع وبدا باللازم الوجودى وهو الوجوب على اللازم العدمى وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول فى ان وجوب الشىء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على القسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامر المعتبر فى التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة فى حالتى الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروط بالطهارة والاول لا نزاع فى عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف فى الثانى فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالى بقسميه بط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق اذا لم يكن واجبا جاز تركه وح اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمى التالى فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب

مايتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا ما ذكره
بعينه وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير
عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا
فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال
بل في الحال التي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه ذلك الفعل وح لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ولكن هذا على
قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على
الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام ايجاب الشيء ايجاب سببه فبان عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب
المسبب عند اتفاق وجود السبب لانه ح غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم ايجاب الشيء ايجاب
شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع وان لا يقع فجاز التكليف بايقاع
المشروط عند اتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا
كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشيء لا مطلقا وليس الكلام
فيه بل في وجوب الشيء مطلقا ثم يقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على مسافة
ان يستلزم ايجاب سقي الماء ايجاب قطع المسافة الذي هو شرط له فهو المط وان لم يستلزم جاز له ترك السقي فعلى
ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذنبا ولا عقابا والعرف
يكذبه **قال** قدس الله روحه ومن هذا الباب ايجاب الصلاتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع
نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يتعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود ما له صلاحية التاثير
في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمانينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة
وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف
بان المامور به الصلوة مطلقا والمنهي عنه الغصب فيتغاير المتعلق كما في الصلوة في الامكنة المكروهة والجواب النهي عن
الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كيفا والابل في العطن والتعرض للسيل في الوادي ووضع الماء
في الجادة وشبهها **اقول** هذه فروع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك

الشيء

الشيء الا به واعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما
يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج
في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعا كتوقف العتق على الملك المستفاد
من قوله عم لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى
القبلة عند اشتباهها بجهة مغايرة لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحد منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى
الى القبلة الا اذا اتى بهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما كان
مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل
منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا يمكن العلم به الا باجتناب ما هو
مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب
ولا يتحقق العلم به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد اختلف
الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب من وقع الطلاق فيها
منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا باجتناب الجميع فكان واجبا وايض فكل واحدة منهن يحتمل ان تكون
هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع
حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في
الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة عليه ان الواجب هناك في كل
فرع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الوجوب في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه
عنه عندنا واما هاهنا فليس كذلك فان الذي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا
عند المكلف ووجوب الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير مرجح لواحدة منهن على غيرها واما الزائد
على الاقل فيما يكفي من امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمانينة في الركوع ومسح بعض الراس
فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء فيه عن البعض فالكل امتثال الامر فكان
واجبا ومنعه اخرون لان ذلك الزائد يجوز تركه ولا اقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم

من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم منه
عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع
في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة
سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزايد فاما اذا لم يمكن كان الزايد واجبا
لانه مما لا يتم الواجب الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان لوجوب صوم النهار وغسل
الوجه لما بينهما من التفاوت وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما فهما مما لا يتم الواجب
الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل
وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا في سقوط الفرض بها فانهما
قالا به مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان
في شيء واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل
حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة
في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم ذلك الشيء
الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما
يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزئة وانما
يلزم ذلك ان لو لم يشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به هو
الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة
في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نم ان شغل الحيز منهي عنه
اذ لو كان كذلك لكان الخروج منهيا عنه في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في
الدار المغصوبة منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده على ما ياتي
والنهي في العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران تغاير كل منهما الاخر
ويصح انفكاكه عنه وهما كونها صلوة مطلقة وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات جاز ورود النهي عنها

ضرورة كون ذلك الشغل مامورا به منهيا عنه

باحد

باحد تلك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل
وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة
وكما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة وذمه
على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر
وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه
هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها
كنفار البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة
الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع قال لا تنفر البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة
بصلوتك في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على
ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار
ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب
الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا
لم يكن الكراهية لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهية
فانه قد اجتمع فيها وصفا الوجوب والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا
للكراهية **قال** قدس الله روحه البحث الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب
ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلا نم بالعرض فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول
الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه تركا به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقها بوجوب الصوم على الحايض
والمريض والمسافر خطا فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاول في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام
ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء
كالقيام مثلا فانه يضاده تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء

احتمل

والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا
الفريقين من المتاخرين وهو اختيار المص واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله
والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني بالاستلزام
الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا يحصل الواجب اعني المامور به انما يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالفين وجهين الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز
فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وح لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى
وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء
كونه مقصودا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما ذكره
من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل على كون كل من الشيء وضده مامورا به مطابقة
منهيا عنه تضمنا وليس ذلك محالا على التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك كما
تقدم من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من
الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة بعينه
بالنسبة الى الحركة بيسره وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حال الامر بضدها لكون ذلك لا ينافي المامور به لماهيته
بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده
الوجودية فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في ان ما يجوز
تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فذهب الى ان المباح واجب واما
الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه
فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه مح احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج
المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك
مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك ويفعل
غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لا يتم

الاباحد

الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر
واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع من كون الشيء واجبا
وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وبما اول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر
والحائض وان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء
قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هؤلاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو
يعطي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافات بين وجوب الشيء
وجواز تركه فلو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه مح ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف
ما لا يطاق ويمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب لعدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء
بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشيء لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول
على سبيل ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة
للظن الضعيف عند عدم المعارض **قال** قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان
المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه
احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في
المندوب اي ثبوته او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر **اقول** لما فرغ
من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشيء
اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه اليه ومنعه الغزالي والمص اختار هنا مذهب فخر الدين وفي
النهاية مذهب الغزالي واحتج على مختاره هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود
والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي للوجوب على ما تقدم والوجوب
ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل
من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير

صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزء من المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المط واما الثاني فظاهر واعترض المص في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل وقوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمال الى المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامرين من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاء الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يستلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع مقتضيه اعني الامر المجوز ارتفاعه بارتفاع شرطه تحققه بل الظاهر ذلك واحتج الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج على الفعل مطلقا والاول مح لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يقومه وهو الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو هنا مفيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر مع تحقق الفصل الاخر فلا لان الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الاخر والمراد

بالبقاء

بالبقاء في قوله فيبقى الاخر الثبوت اي فيثبت الاخر لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدا بثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي هو جنس له وللحدوث بالنص ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل على الجزء او تسمية باسم ما يؤل اليه **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في المامور به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى منزه عنه احتج الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بالجمع بين الضدين ولان التكليف ان وجد حال الرجحان بوجوب الراجح وامتناع المرجوح فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم لان شرطه المطابقة والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض به فعاليه تعالى والتكليف بالتصديق من حيث صدور الاخبار عن النبي عم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم والتكليف يا ثبت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حقه تعالى وعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المامور به والمامور وقدم البحث عن المامور به على البحث عن المامور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته على المامور الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب المامور به بمجرد ذكره ولا يدل على المامور به الا بقرينة مواجهته بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما دل على زيد باللفظ الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل اخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمح لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى

حال لا يستقل [illegible] الفعل [illegible] التكليف [illegible] ان وجهم

ينتج تكليف ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف
الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب عن مواضعها او جعل العالم ابيض والثلج اسود
ويقطع بسفه من صدر ذلك منه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد برهنا عليها في علم الكلام ثم اي عاقل
يرضى لنفسه تبرئة المخلوق عن هذه الامور بقبحها ونسبها الى الخالق تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتجت
الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه
اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال لذاته وكذا
المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان
تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم يكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا من فاعل وانحصاره في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر
وان تمكن فان لم يتوقف ترجح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد
عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب
بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي صلعم اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به
ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان
متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق
عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال
لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال
رجحان احدى الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون
تكليفا بما لا يطاق اما على تقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا
بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما
غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق وهو المط والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان

هو

هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا
لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته لمعنى انه غير رافع له لان ما بالذات لا يتصور
ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا
فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا
وكلاهما غير مقدور لم يبق له تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر بدليل ان الجايع اذا حضره رغيفان متساويان ثم تناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان
فانه لا بد وان تتناول احدهما لا لمرجح وايضا معارض بالله تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل
لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الاخر نقلنا الاحكام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر
الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالضد من
فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عم وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجيب ايضا بالمنع
من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عم اخبر اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم ادخال عقد به
او لانه عم لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلعم في جميع ما اخبر عم ليمكنه اعتقاد صدقه فيه
وهو باطل اتفاقا قوله ويمنع التكليف بالضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لهم قريبة
من الوجه الثالث لم يذكرها في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون لقوله تعالى
وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا وح يلزم تكليفهم
بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث ولقوله ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض
وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا واجاب عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا
الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه
في كلما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الآخر يجاب لعدم استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدمه
لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره عم
مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده و

وعيد وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى النظر
ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعده مع ان هذا الوجه عايد في حق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم
انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذه الوجوه كما مر بان ذلك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى
غير قادر او القدح في حجته على كون العبد غير قادر والباء في قوله بالايمان من قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن
المكلفين بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تعالى اخبر عنهم بعدم الايمان **قال** قدس الله روحه البحث
الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي وكذا الامر احتجوا بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها
منه ح وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان صدورها عنه مع تقديم الايمان كالصلوة
على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة كما نعاقب على ترك الايمان **اقول** اتفق اصحابنا واكثر
المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان
وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال متناول النهي لهم
دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة
واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انه هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا ومن وافقهم على مختارهم بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب
هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم
وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع
فلانه ليس الا الكفر انما التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع
العبادات بعده كما يمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من وجود
المقتضي ولا دلالة للاثنين الاولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق

العبادة

العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والايتان الاخريان غير شاملين
على عمومها لخروج العبد والصبي الممكن من الحج من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرايط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية
فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما ياتي من كون المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى
كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علل كونهم في سقر بهذه الاشياء
ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى
حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز
ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ومراده المسلمون سلمنا لكن لا نم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالمجموع الذي من جملته
تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون المجموع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبينه الله تعالى
كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فايدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة
حكاية عنهم قد بين تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة
بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لكن حمل مطعمي المسكين
عليهم غير ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي وجعله
جزءا من المؤثر وفيه نظر فان المطلوب غايته يكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ونمنع من عدم امكان حمل
مطعمي المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة جعل الله تعالى العذاب المضاعف
جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل دليلهم
على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظ
انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على
المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع

وهو حملة الصلوة فيكون مذموما على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد

من افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفى الايمان باطنا وظاهرا فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثانى

بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثانى بقوله وتولى والله اعلم واما

الثانى فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انهم يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم النهى عن الفروع

ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولو

لا تناول النهى لهم لما كان كذلك واما الثانى فلان النهى انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب

الاحتراز عن المنهى عنه لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل فى الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون

متمكنين من استيفاء المصلحة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير

تسليمه لانه تحققه فى الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة بسبب

امتثال الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما يجب عليه حالة

الكفر او حالة الايمان والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة بنفسها واما بطلان الاول فظاهر لان الصلوة

الشرعية ممتنعة منه حال الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يصح التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة

واما بطلان التالى فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عم الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع

الصلوة فى حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول

انه مكلف فى حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او فى ثانى الحال بان يقدم الايمان عليها كما فى المحدث فانه مكلف

بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حال الحدث بل بان يوقعها فى ثانى الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان

المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها فى الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير

تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض

لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر الذى يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان

المسقط لطلبها لزم الثانى لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب للفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث

بالنسبة الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان

الرافع

الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها فى حالتى وجوده وعدمها

اما الاول فلانه سبب فى سقوطها واما الثانى فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعذيب على

تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع امتنع والحق فى الجواب المنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع

بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا

ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المص اجاب بالمنع من امتناع العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه سببا

للامتناع والمنع منه يكون منعا من ملزومه واما القايلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهى من حيث ان الاتيان بالمامور به

غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى النية فتعين

القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق

على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا والثانى ان هذا الفرق باطل لانه ان عنى به تمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار

امتثال خطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى به تركها لغرض امتثال الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان

كامتناع امتثال الامر فالحاصل مساوات المنهيات للاوامر فى ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان

ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال قدس الله روحه البحث الثالث الامر يقتضى الاجزاء على معنى خروج

المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان مكلفا بالماتى به فيلزم تكليف ما لا يطاق او بغيره

فلا يكون الماتى به تمام ما كلف به ولانه لو لا ذلك لم يكتف بادخال الماهية فى الوجود ثبت المط والا لزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا

بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه تجوز بالنسبة الى الامر الثانى وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات على وجهه

المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المط مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر او يسقط القضا

على ما عرفت من تفسيرى الاجزاء واعلم ان الناس اختلفوا فى ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالتفسير الثانى

واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على وجهه لكان اما

ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه

يكون مكلفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثانى فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر

دالا على وجوبه وح يكون الماتى به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتى به هذا خلف الثانى ان الامر

ان اقتضى الخروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا يثبت المط لان ذلك يحصل بالفعل
مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانه
انما دل على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدل على ان الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء
هو الثاني لا الاول ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان بالمامور به ولم
يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان
اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز بالنسبة الى الامر الوارد
باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج
عن عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني **قال** قدس الله روحه البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي
الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت دون آخر ولو كان مقيدا
بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل
على وجوب ايقاعه فيما بعد ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما بحث عن الاتيان بالمامور به
وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل
يقتضي قضاءه ام لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم فاذا لم
المكلف به في اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال نفاة
القول باقتضاء الامر الفور نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء الامر
الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشا
الخلاف ان قول القايل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا
ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل
في ساير الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضاء
ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياه مطلقا اي سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو الظ
فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه

في غيره

في غيره قال محققوا الاصوليين لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القايل افعل يوم الجمعة
لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والا فيما بعده لكنه خروج من محل
النزاع اذ كون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم
الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع
القضا كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبع كما في صلوة الجمعة والعيدين فيكون مطلق الامر الموقت
اعم من المستتبع للقضاء وغيره والعام لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول
ان الواجب في المقيد بالوقت امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول واما الاول فلان
المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله كذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما نظر اما الاول فلان
المقيد يستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب
واما الثاني فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت حينئذ لان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد
وان يكون الحكم مختصا بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت وتجدد
آخر لم يبق ذلك الحكم فيه تقع الطلب لاجله لعدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من امهال
صاحبه في اجله تمكينه من الانتفاع به وهو امر لا يختص بالاجل بل يشارك الوقت الذي بعده **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب
احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء كقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر الكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشيء
من جزئياته على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع
المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر
بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات الثلث واما سوغنا

عن البيع بثمن المثل ومنعنا بالبيع بالغابن الفاحش لدلالة القرينة عليه وقال اخرون المطلوب بالامر الكلي احد الاشياء
لان المشترك بينهما امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل و
بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا لانتفت الحقايق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه
مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات ان المطلوب واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان
ارادوا انه غير معين كان كليا فيقعون فيما فروا منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك
الشيء ذهب المحققون اليه ومنعه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك
الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي بط اجماعا وبقوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان النبي ص امر اوليا الصبيان ان يامروا صبيانهم بالصلوة بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
وايضا لو كان كذلك لزم صحة كون الواحد منا امر النفسه في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي بط فالمقدم
مثله فالملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك المفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني واجيب
بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي كون الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال
قدس الله روحه البحث السادس المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة
ليست تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب في النهي كف النفس عن الفعل والفعل حال
وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا البحث مسائل الاولى ذهب المحققون
الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة
في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا به فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء
الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان
فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال
الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه مشقة كالمباح ورد قول الاستاد بلزوم كون حكم الشارع على الفعل
بكونه سبيا للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب المترتب عليه وهو بط
اتفاقا الثالثة زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا

ولابد

٨٣

ولابد فيه من ترجيح الجانب المطلوب على الاخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاد بانه
قد ورد التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد
امر التكليف بنفس ذلك الامر الرابعة الثالثة ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم
وجماعة كثيرة ان المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المص هنا الاول واحتج عليه فخر الدين في
المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا
للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم
الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون المطلوب بالنهي العدم ثبت
ان المطلوب به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعا الى الزنا فامتنع منه
على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة تعلق التكليف به ولا يعلم الانسان على ما
ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا على ما
تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد الخامسة الرابعة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل
مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة على الثاني حجة الاول
ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم
فتعين تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان بتركه
لانه غير مكلف به والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله حجة الاخرين انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه
امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان
الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فليفرض وقوعه من غير لزوم
محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال و
الجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرضه متقدما على
زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض وقوع الفعل فيه لم يكن
كذا هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه

[illegible]

ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان
في ذلك الزمان مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من الزمانين على البدل
مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل
والآخر نفس زمان الفعل **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في المامور وفيه مباحث الاول المعدوم ليس
بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عم والجواب
المنع من اسناد التكليف الى الرسول عم بل الرسول عم اخبر ان كل من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون
هذا اخبارا للمعدوم لئلا يلزم المحذور **اقول** اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة
في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح لنا ان صريح العقل قاض بقبح
امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور مامور ومنهي عد عند العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى
منزه عن ذلك ومن العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه وتجويزهم امر المعدوم
احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول عم مع كوننا معدومين حال امره وبان الشناعة انما يتوجه علينا ان لو قلنا
ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما
بعد يصير مامورا به وهذا مما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عم بل تكليفنا بالشريعة
وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبي عم اخبر من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد
من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفهم به وليس هذا اخبار المعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه و
النقص اللازم لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده الفاهمين خطابه ولا خلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه
لان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم والا لما تحقق الحكم بقبحه
مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الفهم شرط التكليف
فالغافل ليس مامورا لقوله عم رفع القلم عن ثلث ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة
الامر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا

اقول لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالآية التمثيل
اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز
لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي و
عقلي اما السمعي فقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت
مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة وذلك اعم من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث
يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل
على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم للخطاب
بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فيثبت له ذلك هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور مشروط بعلمه بالفعل
اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال
باحكام افعاله تعالى عن علمه وذلك باطل اتفاقا ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال بقوله عم
انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق
احتج المخالف بوجوه الاول ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمامور بها ان كان عارفا لزم الامر بتحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر
من دون معرفة الآمر فقد توجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف منوطا
بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال
اتفاقا ولذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة
الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى
واجبة عقلا وليس وجوبها مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود
الامر بها فان كثيرا من الاحكام ثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته
ومعرفة الامر والآمر لا يتوقف على معرفة الوحدانية ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة التصور والمامورية

العلم النصد يعني بها من لم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع من الملازمه
فان وجوب ضمان قيم المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب
الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم
للصبي غالبا وخطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو التمثيل
وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي يتكامل فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا
وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظة حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية
وعلى الثاني بمعنى كي

قال قدس الله روحه البحث الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور
ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عم انما الاعمال بالنيات ويخرج عنه
شيئان النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان صحة
مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال الامر والالزام تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة توطين النفس
على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة ونافعا في الدنيا بان يمتنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر
قد يحسن لمصلحة ينشاء من نفس الامر لا من المامور به وقد يحصل المصلحة بنشائها منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة
على من افطر ثم حصل المسقط من الاغماء او الجنون او الحيض او الموت ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل الامر
الشرط وعدمه

اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون
مكلفا به ام لا فمن جوز تكليف ما لا يطاق جوزه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه
به لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا او عدما
لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق ولقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فيتعين حمله على اقرب مجازاتها وهو عدم المواخذة
ورفع المواخذة على الشيء ملزوم لرفع التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته الثانية
يجب على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية والدليل عليه
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص الا بذلك وقوله عم انما الاعمال بالنيات قالوا

وعلى

ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب النية التي هي القصد المذكور شيئان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه
على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القائلين
بوجوب النظر شرعا اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة
فانها واجبة للامر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به
مشروطا بشيء هل يصح توجهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامر الله تعالى زيدا بصوم غد مع علمه بموته في
او جنونه في الغد او قبله منعت المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف
في صحته من غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته قبله حجة الاولين ان الفعل مع
عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به فلا شيء من الفعل مع عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظاهرة واما
الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط
والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته افعل لكن لم لا يجوز ان
يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الامر بانه سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما
يتضمن من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد ونافعا
في الدنيا لكونه زاجرا عن المعاصي المنافية وانحرافه عن طرف الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده
وامر بتجزها عليه مع عزمه على نسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه
بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح ينشاء من فعل
المامور به فقد يحسن لمصالح ينشاء من توجهه الى المامور وبهذا ظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق
انما يلزم لو كان الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن
الثاني بمنع الملازمة وثبوت الفرق بين الفرع والاصل وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد على تقدير علم المامور
بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد
المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في
الشيء دلالة على الامر على الايجاب ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وما ذكروه من المثالين

لو سلم حسنها لكان وجه التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على
ذلك وجوب الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم
عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور عدم امره بصوم ذلك
النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعي ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مأمور به
قبل طريان المانع منه **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل
اما المكلف فيشترط في حسن الامر منه تمكين العبد من المأمور به بخلق القدرة والالات من العلوم وغيرها وكون
الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وعلم انه تعالى سيفعله
وان يقصد تعالى بذلك الايصال الى الثواب حتى يكون تعريضا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بما تقدم
واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله
كالقدرة والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان كان
مما يصح اسناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه بفعله واما الفعل فشرطه
الامكان وصحته من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة الاختيار
وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زايدة على الحسن بان يكون فرضا او نفلا ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه
يقتضي وجوبه لانما لا وجه لوجوبه يقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب الجزاء نعمة
لم يصر واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك التقدم من دلالة على وجوب
الفعل وترغيبه فيه وبعثه عليه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زايدة وهل يشترط تمكن المأمور
من الفعل وازاحة علله من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا تضمن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر
العاجز اذا علم الله تعالى انه سيتمكن حال الحاجة **اقول** لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار
هنا الى شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلثة
امر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمص اشار
الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر منه تمكين العبد

العبد ٣

لا يصح خ

من الفعل

من الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به
مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله تعالى انه سيفعله به ان
امتثل ولم يحفظ طاعته بكفره وان يقصد الله تعالى بذلك ايصال الثواب الى المكلف حتى يتحقق كون التكليف تعريضا
لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان الشرط الثاني
مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره طاب ثراه انما يعتبر في امر الله تعالى وهو مقصود
بالبحث هنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن المامور به منه وثبوت
غرض فيه اما الاول فلعله الثاني ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به
على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى فعله
كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها
ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها المانع فيه من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان
كان مما يصح حصوله من الله تعالى ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله
ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح منه فعل ارادة العبد
ولا كراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان هذا القسم وما بعده واحدا وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى
جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله تعالى اياهما ليس لعدم قدرته تعالى عليها بل لان ذلك موجب للالجاء
باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند تحقق الكراهة وعدم صحة الفعل منه بعد
غير ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه
وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا
تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة اليه ممن لا يصح صدوره منه
جار مجرى المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته عن المامور به مطلقا بل لا بد من صحة صدوره منه
على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زايد على حسنه يقتضي رجحان
وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه

لو لم يكن كك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا الو اوجب كفران نعمه لم يصر ذلك الكفران واجبا
واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج
فيه الندب وما ذكره في الدليل على اشتراط كون الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال على اشتراط كون المندوب
مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع مما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج
اليه المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه وعزمه عليه والقيام بما يحتاج
اليه من المقدمات ان يتوقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما للمكلف وتعريفا
بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلان كلامهم في هذا الباب واذا تقدم الامر على الفعل
بزمان زايد على القدر المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة على المصلحة الحاصلة في الامر
بعد وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته منذ توجه الامر اليه الى وقت الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن
ذلك الامر مصلحة للمامور ولبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز على فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم
الله تعالى انه يمكنه منه حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال** قدس الله روحه الفصل
الخامس في النهي وفيه مباحث الاول ان النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب
الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في
ماهيته واما في احكامه اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالاول جنس وتقييده
بالدال يخرج المهمل وقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك يخرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء
يخرج الالتماس والدعاء ويلزم هذا التعريف كون ترك الفعل الفلاني مستعليا نهيا ولا مركب غير نهي واما الثاني
ففيه مباحث الاول في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل لا تقتلوا
النفس التي حرم الله والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا
به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والياس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق

الاول

الاول لما قلناه في ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب
الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كك وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص
مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد لو قال لعبده
لا تركب الدابة فركب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشيا بمجرد
النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء
عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي عنه انما استفيد
من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي والنزاع انما هو في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهي ما مقتضيا للتحريم لدليل
كون مطلق النهي كذلك وقول المص كما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم **قال**
قدس الله روحه ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام
وعدمه من غير تكرار ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال
في كل وقت والجواب المنع فان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به
الامتياز ولا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان مطلق النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر به ومنعه
الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول
الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم
لا تسافر اي في هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك في
الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فيتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح
تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر
فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب
ولا يعد هذا الكلام تكرارا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن
الفايدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا احتج المخالف بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود
وانما يتحقق ذلك من النهي اذا لم يدخل فردا من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار

ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهيه ولو في وقت ما لكان قد ادخل تلك الماهيه في الوجود لاشتمال ذلك
عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحقق الابد لان فان المنع من ادخال الماهيه في الوجود قدر مشترك
بين المنع من ادخال الماهيه في الوجود دايما وبين المنع من ادخال الماهيه في الوجود لا دايما ولا دلالة للعام على الاشتراك
وهو المنع من ادخال الماهيه في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام وقيد اللادوام لانه علم والعام لا يدل
على الخاص والمص اختار في النهايه كونه للتكرار وهو الحق لانه المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القراين
ولان الصحابه استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل
على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور وهذا مفهوم في
منعو امنه لما تقدم في باب الامر **قال** قدس الله روحه البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا
في المعاملات اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء مامورا به منهيا عنه
فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت
الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر
لا غير واما الثاني فلانفكاكه عنه في التصور ولا ينافي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع
وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحه لقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك

اقول ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال اخرون يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري
يدل لا لتة على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين والمص واحتج على المقام الاول اعني دلالته
على الفساد في العبادات بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه
ليس هو المامور به اذ لو كان ايا لزم الجمع التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه وانه محال فالاتي بالمنهي عنه
لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم
وفيه نظر فانه ان كان المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك لاحتمال
كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحايض وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يصدق على من لم يومر
بشيء اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه

تبع

غير

غير آت بالمامور به اما فخر الدين ادعى في المحصول ان المغايرة المذكوره مستلزمة لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان
بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه من ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي عنه
منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت الملزوم لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي عنه
كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكوره كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المامور به
وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك
العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيد مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال الاتي بالمنهي عنه عاص وكل
عاص يستحق العقاب حصلت النتيجة المذكوره ولم يحتج الى ما ذكر من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد
في العبادة كونها غير موافقة للشريعه وحينئذ نقول كل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعه وكلما هو غير
موافق للشريعه فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان
بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض
واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لم يتحقق العقاب بالدليل المذكور وفيه نظر
للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت
المامور به لا بد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا
وح يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض به قلت لا نم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه
غير منهي عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم
دلالته في المعاملات على فسادها فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول
الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعه وان بعت ملكت الثمن مناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد
في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة الثاني انه لو دل النهي في المعاملات
على الفساد لكانت دلالته عليه اما باللفظ او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان
الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنويه
باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه

لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نم فان المراد بالفساد في العبادات
عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات
وهو عدم ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن
الشيء لذاته او لجزئه او للازمه كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل فذن ينبغي نقل القائلين بعدم
دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به واطبق الجمهور
من الاشاعرة والمعتزلة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق
على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف
المدلول عن دليله والتالي بقسميه بط فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن الصور المذكورة متحقق لقوله عم دعي الصلوة
ايام اقرائك وقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عم عن باقي الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول او
لا يتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة
وكذا بطلان كل من قسمي التالي اذ لفظ النهي ليس موضوعا للصحة المنهي عنه ولا ملزوما لها واحتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او
اللغوي والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضعه له والغاء غيره من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي
ولان النهي عن صلوة الحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وح نقول ذلك المعنى الشرعي اما ان يمكن
تحققه اولا والتالي بط والا لما صح النهي عنه فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايض فانه لا يحسن ان يقال للزمن لا تطر
وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المط والجواب النقض بما ذكرنا
من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول
الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نم كونها ممكنة ولا نم تناول النهي لها والحق ان يقال ان الصلوة مثلا يصدق شرعا
على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرهما
ويمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلاة فاسدة اعد صلوتك وحمله على المجاز
مخالف للاصل **قال** قدس الله روحه البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القفا

ببقاء

ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا
لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد
التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم اخر وكذا الاخر كما في بيع الامة دون ولدها
الصغير وبالعكس فيصح النهي عن احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين
يوجب عدم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه **اقول** المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه
على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن المؤثر وانما اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه
لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لسكونه حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل ما
استلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به
لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعلى هذا يمكن قبح
جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان
معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه
فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به
التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف
على شرط فيحسن النهي عنه كلي وقد يكون مفسدة مشروطا بعدم اخر او بوجوده وبالعكس اي ويكون مفسدة ذلك
الاخر مشروطا بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده وكذلك الاخر فالاول كبيع
المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الاخر فهو نهي عن التفريق
بينهما واما الثاني فنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فنهي عن كل منها عند وجود الاخر وهو نهي
عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر انما يصح في المختلفين اللذين يمكن اجتماعهما
اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما
يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب للشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط
واشار المص الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما ثانيا في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر

على سبيل التخيير والبدل والا لم يمكن القول بقبحهما معا لان التخيير في احدهما عند عدم الاخر صح

ولولا الثاني لكان حافظا لسكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل م

فلان المفسدة يكون مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله
وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان المفسدة مشروطة بذلك العدم لا بمجرد اقترانها به والا لتناوله تلك المفسدة
المطلقة كالظلم والكذب فان كل منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده **قال** قدس الله روحه
المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة او اسم عدد وبالثاني الاسم
المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد
وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب
والخصب والخير والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن **اقول** لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث
العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا
وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلث الاولى في تعريفه واعلم
ان المص عرف العام هنا بما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له
بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني ونعني بالقيد الاول اعني المستغرق
لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجلا يصلح
لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة
لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لآحادها وبقيده بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع
واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل
معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليست بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان
المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له
لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المص في النهاية بان اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق
معانيه كلها لانه صالح لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان
اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لهما فيهما خارجان بالقيد الاول

ويمكن

ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير بالخروج اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لا انه احترز به عن دخوله
في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المقصود مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له
مطلقا لانه غير شامل لجزئيات الاقراء اعني الحيض مع كونه صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد
بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه
لا يقتضي ان يتناول مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله لمفهوميه معا لا يقتضي عمومه وايضا
القيد المقيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث يكون معه اخص منه بدونه وهنا على العكس
فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس
بخارج بالقيد الاخير بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء وهذه الجملة
ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب وضع واحد متعلق بقوله يصلح له المسئلة الثانية
في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها ليست الا تلك
الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء من ذلك مع انها صالحة
لاقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باقتران الواحد بها كانت واحدة وباعتبار
اقتران الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على
الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة
التي لا تنحصر بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم لعدد كخمسة رجال وهي في الحقيقة معدود والعدد عارض له وبا
غير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة
فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام
لكونه مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير المحصورة ومنه يعلم الفرق
بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة وبه يظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على
واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير معين قيد زائد على الماهية المسئلة الثالثة في معروض العموم اعلم ان الناس
اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة فمنعه الاكثرون كالسيد المرتضى

وابي الحسين البصري والغزالي وقال انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالحقيقة حقيقة
ولا مجازا وفيه نظر فان القايل بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعاني كلية لها جزئيات متعددة
وما ذكرتموه من المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا على
الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم الحقيقة لجواز كونه اخص كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا سايغا كقولهم عم العطاء وعم الحدث وعم الخصب ومطر عام وخبر عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا
الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العلم ولو كان حقيقة في المعنى اذ في القدر المشترك بينهما لم
يتحقق ذلك السبق **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الحق ان للعموم صيغة يدل عليه وهي اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص العقلاء كمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم
كما ومتى واين وحيث وقد يفتقر في الدلالة على الاستغراق الى انضمام لفظ اخر كلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي
وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى
من دلالة الصيغة على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قولنا من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم و
لو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل
السؤال عن كل فرد ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن كل للعموم لما ناقض ما قام كل انسان الدال على الجزئي
ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي كلي احتج السيد
على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عمومها ادعيتا عمومه والجواب
الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا
بل لتحقق ارادة الحقيقة دون المجاز **اقول** اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة يدل عليه بالوضع في لغة العرب
ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا يدل عليه حقيقة وان استعملها في الخصوص
مجاز وسياتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية وذهب اخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم
موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص

والثاني

ما قام كل انسان جم

والثاني التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل
اما الاول فلان الداعي الى وضع الفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه
اما الاول فظاهر فان العموم معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه
ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده فكان تعالى عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب
الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما الثاني وهو اقامة الحجج على ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعه
للعموم لغة فهو كذلك فنقدم بيان اقسامها واعلم ان اللفظ المشترك المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على
انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم
فالاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة كقولك اي عبيده ابيت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي
ثوب اعجبك فهو لك والثاني كمن في المجازاة والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من اتاك هذا والثالث
اما ان يتناول الجميع من غير العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رأيتهم
ضلوا الا تتبعني افعصيت امري او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى
تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون ونحو اين وجدت
العلماء فاحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم الى انضمام لفظ اخر اليه كالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام
لام الجنس اليه كالفقهاء او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا يفيد العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل في الدار
واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا
تحريم ساير انواع الاستمتاعات واما العقل وهو ثلاثة ا ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك
الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص العلة [illegible]
ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان يسأل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم
شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ج دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة عمن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام
للعموم ان يقول لو لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي

باقسامه بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك ما حسن الجواب
بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي بط قطعا فانه من قال لاخر من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من
العقلاء واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب
مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول امن الرجال او من النساء فان قيل من الرجال يقول امن العرب او العجم فاذا قيل من العرب
قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لا بد من استفهام عن كل مرتبة
لان القايل بكونها موضوعة للخصوص وحده اوله وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص
والاخر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو بط بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك بين
العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في المجازاة ايض فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري
اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة اذ لو كان
للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم
ويظهر له ان المراد العموم ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايض فانه يحسن استثناء كل صنف
من اصناف العقلاء منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب
دخوله على ما بين وانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلاء وهذا بعينه دال على ان ما في الاستفهام و
المجازاة للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي بط لاستعمال كل
منهما في تكذيب الاخر عرفا وكذا لغة والا لزم النقل المخالف للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان
الكل مفيدا للعموم لان النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المص بان تناقض القولين المذكورين لا يتوقف
على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي يكون سلبه بثبوت سلب كل كما في قولنا واحد من الناس كاتب
ليس واحد من الناس كاتبا وايض يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا و
لاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل سوداء تمرة وغير ذلك من امثالهم وليس
موضوعا للبعض مخصوص وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل مفيد للعموم وهو المط وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض
مسلم الا ان تواردا القولين على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا للعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا الدليل

بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل
في الدار فاما ان يكون الاول غير دال على العموم وفاقا فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي
احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال في كل منهما والدليل على كونه حقيقة فيهما
لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم من اللافظ مراده بكل واحد من هذه الصيغ هل هو العموم او غيره وذلك يمنع من
كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كان حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلب الفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المص عن ذلك
بالمعارضة والنقض اما الاول فان كل واحد من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي فرد من سائر الافراد
الذي يصدق عليه اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما
الثاني فبالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايض فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص و
الاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد للتحقق لارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا
يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام
لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القايل بكون اللفظ
موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم
او الخصوص فان قيل الخصوص سال عن كل واحد من المراتب وذلك بط بالاتفاق **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
في مسائل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء
عليه وعدم تاكيده بالجميع وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **اقول** اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم
ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق
لنا لو كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي بط وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من
الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة سائغ وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما هو
في هذا القول فان عدم تمكن القايل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل
عاقل وذلك قرينة عدم فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجميع والتالي بط فانه لا يقال جاءني الفقيه

انفسهم ولا رايت العالم الا عينهم فالمقدم مثله والملازمة لايقال جاءني الفقيه ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه
بالجمع والتالي بط فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترضا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه
بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه
ولهذا لو سمي رجل بالعلماء لم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء بل الفاضل ولو سمينا جملة من الناس بالعالم فما جاء العالم الفاضلون
لم يجز ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا فاستثنى منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا العموم للاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد
فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المؤمنين ولان الحسا
لما لزم جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز الاستثناء المذكور **قال** قدس الله روحه ومنها الجمع المنكر ليس للعموم
خلافا له لصدق جاءني رجال ثلثة واربعة وصورة القسمة مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغة الجمع والتثنية و
امتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر واختلاف فهلو الضماير احتج القاضي وابو اسحق بقوله تع وكنا لحكمهم شاهدين انا
معكم مستمعون فان كان له اخوة ولقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو
المتحاكمان والاستماع لموسى وهرون وفرعون وحجب الاخوين مستفاد من السنة وللمانع في الاية منه والحديث والمراد منه ادراك
فضيلة الجماعة **اقول** ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون وهو الحق لنا انه لو كان
للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه اما
بيان بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب
وغيرها مما ياتي من مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او خمسة ومورد القسمة مشترك بين الاقسام ومغاير لها
فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان النعت
انما يصدق به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت في العموم لما افاد تخصيصا واما
الثاني فلانا لا نسلم انه تقسيم بل ترديد والمردد لا يجب اشتراكه بين الاجزاء المردد بينها لقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس
وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة الموضوعة
للجمع كرجال وفقهاء فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس

واختار

واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد
بن ثابت واختار المص الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفقهاء وفي التثنية رجلان
وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه
بلفظ بحيث يقال الرجلان العلماء او الزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان
الجمع صادقا على التثنية لم يكن بينهما ضمير بها تفاوت فيقال الرجلان قاموا او الرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفاء معنى الفرق
على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية
صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصيغة ما يعتبر في الموصوف
لفظا لا معنى وكذا الضماير تابعة للفظ دون المعنى وفيه نظر تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تع وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم عايدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا
باياتنا انا معكم مستمعون والكاف والميم في معكم عايد الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى ولو لم يكن اسم الجمع صادقا
على الاثنين لما صدق عليهما ضمير الثالث قوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق بالاخوين اجماعا فلولا تناول
الاخوة للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول
وهنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهما المتحاكمان فكانوا ثلثة والهاء والميم عايد اليهم وعن الثاني ان الكاف
والميم في قوله معكم عايد الى موسى وهرون وفرعون وعن الثالث ان حجبه الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية المذكورة وهي
عن مانعيه فيه انه لا يلزم من كون الاخوة حاجبين الا يكون الاخوان حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة
في الصلوة وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ
المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا **قال** قدس الله روحه ومنها مثل لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة
فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق
ان النفي فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما من كل الوجوه كان نفيه
نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون
سلبه عاما ولكن قيل انه في الاثبات للعموم والاصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما

في مثل نفي الاستواء **اقول** والاقرب البناء على العرف في ذلك انه يختلف اذ التمييز والا لم يصدقه مطلقا وقيل بالمنع
كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي الا يتساويا في شيء
اصلا ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين والمص وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي بالمسلم فعند الشافعي لا يتحقق
التساوي المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق
النفي للعموم على ما تقدم وايضا فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والتالي باطل
اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته
احتج الاخرون بان نفي المساواة قابل للقسمة الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم
فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء
في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء
نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على الشيئين
تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي الكلي وقال الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم
والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى
النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما عداهما عنهما
ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي
من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الحصر
فانه لا يلزم من عدم كونها المساواة للعموم صدقها على الشيئين باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط صدقها
عليهما في امور متعددة ظاهر يمكن اشتراكهما فيها واما الفريق الاول فمنعوا من اشتراط صدق المساواة على الشيئين
تساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على شيئين مطلقا لان كل شيئين لا بد وان يتميز احدهما
عن الاخر ويخالفه بامر واقله بعينه وتشخيصه والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التمييز ويلزم من ذلك صدق سلب
المساواة على كل شيئين مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكرها سلبا عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة فح يكفي
في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل

وجه

وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء فيها بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين
مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين مطلقا
بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما متساويان
لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت
اما في جانب النفي فلا وهنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه وعدم
استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال** قدس الله روحه ومنها الخطاب المصدر بالنبي صلعم مثل يا ايها
النبي صلعم ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد
بالعادة الدالة على امر العوام بتصدير امر الكبير والجواب اذا عرفت ارادة امر الجميع صح ذلك قضاء للعرف **اقول** هو
الخطاب المصدر بالرسول صلعم مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل لا يتم امته الا بدليل منفصل وهو
مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون بالامة الا ما دل الدليل
فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد
بعض عبيده بخطاب خصص بذلك العبد لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المأمور
كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون كذلك
والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجائز كون المأمور به مصلحة للنبي صلعم ومفسدة لغيره و
لانه لو كان الخطاب المصدر به صلعم متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه ح يكون اخراجا
بعض ما تناوله الخطاب ولا نعني بالتخصيص الا هذا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم قال فخر الدين هؤلاء يعني
المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن محل
النزاع لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي صلعم بل بالدليل الاخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة
واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى
مصادمة العدو يعلم اهل اللغة امر الاتباع وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية او اخذ البلد الفلاني

والجواب المنع من كون امر المقدم امرا للاتباع ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض
ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم لقراين وهي ان المقصود من الامر لا يتم
الا بانضمام الاتباع ولهذا لو امره بما لا يحتاج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استخدم فلانا او
او يصدق عليه والمص قال ان عرف ارادة امر الجميع في امر المقدم وجب العمل به لان قضا العرف لكن لا يكون مستفادا
من اللفظ بحسب وضعه اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال** قدس الله روحه ومنها اللفظ الموضوع
لخطاب الذكور مع شمول الاناث لو ارده لا يتناول الاناث نحو المسلمين وفعلوا وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير
الواحد وهو للتذكير احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب ليس محل النزاع **اقول** اما اللفظ لكن
ان يكون مختصا بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم تناول احدهما الاخر واما ان لا يكون
فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني لكل
الثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك لنا
ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا
لم يكن تكريرا له ولان هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او للقدر
المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني والثالث بط لانه ان كان على سبيل
الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو بط اتفاقا وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل والرابع بط والا لجاز استعماله في المؤنث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو بط بالاتفاق على
ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص فتعين الاول وهو المط ولقوله تع
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن
وقوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب التذكير على التانيث
عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة الذكور والاناث معه والاصل فيه الحقيقة والجواب
ان ذلك ليس محل النزاع اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه
بعبارة التذكير لكونه اصلا وكون الاناث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لان الصيغة موضوعة للجمع

الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** قدس الله روحه ومنها المقتضى لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام
الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت عليكم الميتة فوجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار
الجميع لما فيه من زيادة المخالف للاصل الدال على نفي الاضمار ويعارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع او
لا يضمر شيء والثاني بط قطعا فتعين الاول **اقول** اللفظ اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء وهناك
امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضى
لا عموم له مثاله قوله تع حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين
لا لنفس العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة
الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمار واحد منها للضرورة الناشية من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة
في اضمار ما زاد على واحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره لاستقامة
الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو بط او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير
مرجح او يضمر الجميع وهو المط والجواب انما يلزم الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا
لغيره في القرب الى الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل او معينا اقرب
من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** قدس الله روحه ومنها مثل لا آكل عام في جميع
الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو معنى العموم احتج
ابو حنيفة بان المنفي الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب ان المراد نفي الافراد المطابقة للماهية
اقول اختلفوا في الفعل المتعدي كقوله والله لا اكل هل هو عام في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته
اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا
معينا هل يقبل بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي
حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة
الى كل شيء والا انتفت بشيء من جزئياتها عند نفيها هذا خلف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى
كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال والله لا اكل كل

الا صحت التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدر
احتج ابو حنيفة بان المنفي في قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل
التخصيص لانه لا يتصور الا مع الكثرة والتعدد والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كك
لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو بط اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد
قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر لان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للقيد وهو يوجد في الخارج
ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد اتيانه فيحنث قال قدس الله روحه ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر
لاحتمال علمه عم بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
مثاله قوله عم لابن غيلان فقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسال عن كيفية عقد عليهن
هل كان على الجميع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت
الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة وعلى التعاقب واعترض فخر الدين في المحصول باحتمال علمه عم
خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فايدته قال قدس الله روحه ومنها
العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن
احق بردهن الخاص بالرجعيات اقول اختلفوا في العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه الشافعي واثبته
ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا
للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه جمع معرف
باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات
وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لاستبعد هذا الحكم قال
قدس الله روحه ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطب مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عم وانما يتناول
من بعدهم بالاجماع فانه معلوم بالضرورة من دينه عم تعميم خطابه لمعدوم اقول اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة
مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب

اصحابنا

اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول من انه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب
الحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا فهما لفهم خطاب الشارع على ما نقلك
ولا شيء من المعدوم كك ولانه يقبح بالمعدوم نحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال عدمه ليس شيئا فضلا
عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه
لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشرعه والتالي بط اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية
على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتعريف
الشرعيات التي اتى بها من عند الله ليتعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا
دلالة على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدوم عدم
تكليفهم بشرعه عند وجودهم واجتماع شرايطهم التكليف فيهم قال قدس الله روحه ومنها قول النبي عم نهى عن بيع
الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال
حكاية عن قضاء خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلوتين في السفر لان لفظة كان يدل على تقدم الفعل اما دوام
فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي بالليل وقوله عم بعد الشفق لا يدل على تقديمه الشفقين
الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى الله عليه وسلم في الكعبة لا يستدل به على جواز الغرض لان تلك الصلوة
واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بقسميه والغزالي قال العموم
من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي اقول هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صم لا في الحكاية
وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور
ومع الاحتمال لا يحكم بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم
بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص وحكم مخصوص اذ يكفي ذلك في صدق القول
المذكور ومع الاحتمال لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صم يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا
عن قضاء لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما يقوله الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق

او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت
المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله ص
يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره
فلا وقال الاخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان هذا دابه وما عليه
ويقبح اذا كان فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي ص بعد الشفق فلفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض بالاشتراك
فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو
خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي ص في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها الا ان مجرد لفظ
الصلوة متواطئ محتمل لكل من الفريضة والنافلة على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة
المخبر عنها واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا
وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم
المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال
الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ
بل بسكوت واجيب عنه بان النزاع ان كان في تسميته عاما فلان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا
نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم
ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ
لا نفس اللفظ واعلم ان المص اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق
حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز

قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب
وعند المرتضى اخراج بعض ما صح به ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما
فان التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية و
غيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا زنى ويجوز ارادة

الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب فيه ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام
والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة لقبح اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلثة
من اهله احتج بانه مستعمل في غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية **اقول** لما فرغ من
مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص هنا بما
عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه لانه يحذف لفظ عنه للتصريح بمعناها والمراد
ما تناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب
والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج
بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا ام لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ
المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل هو موضوعة له وللخصوص على سبيل الاشتراك والتخصيص للعموم يقال بالحقيقة
على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على
كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص
والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص
ح جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص
باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك
الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص
جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المتصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق
بالمخاطب والفعل المخاطب به فان تعدد امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه
وانما يتصور ذلك اذا كان ما تناوله ذا كثرة وابعاض وان يكثرا او يكثر احدهما جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل
ليصم كل مكلف هذه السنة فيتخصص بقوله منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا تصم احد منكم يوم الفطر ولا يوم
الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين و
الدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو ثلثة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها

خلاف بانى ذكره فى القياس ومفهوم الموافقه كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز
تخصيصه ان لم يعد بالنقص على المفهوم مثل قتل الولد اذا ارتد وضرب الام اذا زنت ومفهوم المخالفه فانه دال على انتفاء
الحكم فى جميع صور المسكوت عنه فقيل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت ذلك الحكم فى بعض تلك الصور ويجوز ارادة
الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم
وذلك قد يكون فى الخبر وقد يكون فى الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شىء وان الله على كل شىء قدير وهو تعالى شىء
وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد بكل شىء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثانى مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد
به من عدا اهل الذمه وقوله الزانيه والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده والمراد من ليس بمحصن قيل عليه انه فى الخبر
توهم الكذب وفى الامر توهم البداء واجيب بانه لا ايهام مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل
على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد فى الفاظ المجازاة والاستفهام وفاقا كقوله من دخل دارى
فله درهم ومن عندك ويريد بها شخصا واحدا وفى غيرها من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من
فصل فقال لا يجوز فى صيغة الجمع بقاء اقل من ثلثه وفى غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ومنع
ابو الحسين البصرى مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم يكن تلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل
فى حق الواحد لتعظيمه واختاره محقق المتاخرين بدليل استقباحهم قول القايل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او
ثلثه لا غير من الف احتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام فى غير موضوعه وهو
الاستغراق بل فى بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى به من غيره منها فوجب القول بجواز استعماله
فى جميع الاقسام الى ان ينتهى الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولويه فان الاكثر من الافراد اولى من غيره فى اطلاق
لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون
ذلك البعض جزء من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت فى كل بعض منه لكان اطلاق لفظ العام عليه جائز او اولويه
الثابته للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضه بالاولويه الثابته للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ
لكونه لازما للموضوع خاصه على ان الاولويه انما تعد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى عند خلوه
عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضى عدم جواز اطلاقه على مجازه

قال

قال قدس سره وحرر البحث الثانى العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا
لم يفد المتصل شيئا فلا يكون مجازا فى البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقه ولان انضمام غير المستقل
لو افاد التجوز لكان المسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلى او اللفظى فانه مجاز لانه موضوع للعموم
وقد استعمل فى الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجه فى بعض موارده لا يتوقف على كونه حجه
فى الاخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضى فى غير محل التخصيص ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن
محل التخصيص لا يصلح للمانعيه فان رفع الحكم عن محل التخصيص لا يجامع ثبوته فى صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان
بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولويه فان كل الباقى اقرب الى الجميع من بعضه
لا يجب فى الاستدلال بالعام استقصاء البحث فى طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقه الا بعد الاستقصاء
فى طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام فى جميع موارده فيكون عدمه شرطا
للتمسك والجهل بالشرط يقتضى الجهل بالمشروط والجواب يكفى فى العدم الظن اقول اختلفوا فى العام الذى يدخله التخصيص
هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصرى فقال ان خص
بمتصل اى بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفه والغايه لم يكن
مجازا وان خص بمنفصل اى بما يستقل بالدلاله على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار فخر الدين
والمص هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعنى ما عدا المخرج بالمخصص
دونه لانه لو كان كذلك لما بقى شىء يفيده المخصص اى يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون مخصصا هف
بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص اخرج مدلوله عنه فيكون حقيقه لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقه
فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على البعض الباقى بعد التخصيص حقيقه ولان انضمام اللفظ الذى لا يستقل
بالدلاله على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا المسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام
الواو والنون فى الاول والالف واللام فى الثانى والتالى بط اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من عدم
ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب لذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد
اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثانى فلان من يزعم انه مجاز لا يدعى

ان العلم فوق ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته
على ان اللفظ لم يرد بالعام المقترن به حقيقته اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص بالمنفصل مجازا بانه
لفظ موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه بقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام المخصوص
اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول العام ام لا قال الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن
ابان وابو ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان
خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم اذ المراد بهم البعض لم يبق حجة فيما لم يبين لذلك المجمل والا كان حجة مطلقا و
هو اختيار فخر الدين والمص واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من
تلك الافراد ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح
لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع
يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور وح لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل
التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق
لم يرد منه الاستغراق فكيف يصير دالا عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون متناولا للمراد للافظ وهو غير معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد
من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة اللفظ العام على كل واحد من افراده انما
هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها
وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرناه نعم كونه حجة في المجموع يستلزم كونه
حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان المجمل الذي يتحقق به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل
وجه وقد يكون مجملا من وجه ومبينا من اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من المثال والثاني كقوله
اقتلوا المشركين الا بعض اليهود او المراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال
فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت
والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض

لثبوت

لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء
الحكم عن محل التخصيص وانتفاؤه غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص و
انتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم
في كل الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام المخصوص لا يمكن
اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته لان فيه ابطال المخصص وخروجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه
الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على
كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره عنها وفيه نظر
ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب
مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك
بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك
بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام
ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ
اذ بتقدير وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو
مقصود للافظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احدهما ثبوت الحكم للحقيقة
وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص
والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط و
ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على
عدم الوجود وذلك العدم مظنون كما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل **قال** قدس الله روحه البحث
الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه
ولانه كذلك في الاعداد فكذا في غيرها دفعا للاشتراك وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لو كان الاخراج
متحققا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان مستثنى كلا او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء

وما كان لمؤمن ان

ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل

بتقدير معنى يشترك فيه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة عن تراض الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما
لا يعطى كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا خلاف فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول ابن عباس
محمول على اقتران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا اقول لما بحث على التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث
عن المتصل عن البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه ومن دون انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء
على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرايطه او احكامه اما الاول
فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور لم يرد به القول الاول ونقض طرده
بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل ورأيت القوم
وزيد لم اره فان حد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه باحاد الاستثناء ومثل جاء القوم الا زيدا فانه استثنى
حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل
بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا
بل معنى مدلول عليه باللفظ والمص عرفه بانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها فالاول وهو اخراج البعض
ما تناوله اللفظ جنس للمخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يميز الاستثناء عما
عداه والمراد بما تناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوز الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال
رأيت رجالا الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراجها والا لوجب دخوله اتفاقا فيجب كونه
في غيرها كذلك والا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس
المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم
الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب
لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم
مثلا لا تتناول الثياب بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير
الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو خلاف المفروض واذا لم يكن متناولا له امتنع الاخراج منه والثاني باطل
ايضا لانه [illegible] حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الاستثناء بتحقق الاخراج منه

بمجاز

بمجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لابد وان يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه ولما كان
الثاني باطلا اتفاقا فلم اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن العزيز
في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اما الاول فلقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس
من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس واستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس كان
من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من
جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير
الجنس اما الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان تغلب
على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التأويل
منقول عن السيد المرتضى واما الاية الثانية فلا نسلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما
نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة
من نور لا يمنع من الاشتراك في الملكية سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير الجنس وذلك لانه كان مشاركا
للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس واما الاية الثالثة فقد
اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها
سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وكيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص
اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة بمعنى ان لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء
ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصل في الحقيقة و
لا يسمى في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك في تحقق الاستثناء اتفاقا واكثر
المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء الى شهر لنا لو جاز الاستثناء بعد مدة لم يستقر شيء من
الايقاعات كالطلاق والعتاق وغيرهما ولئن لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز ورود الاستثناء عليه فيتغير
حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثناء [illegible] النية

وان تاخر لفظه توقيفا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في احكام الاستثناء
لا يجوز الاستثناء المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له على عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول
القاضي باشتراط الاقل باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله الا عبادك
منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثناء خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف
لان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ الواحد **اقول** لما فرغ من ذكر الاستثناء واقسامه وشرائطه شرع في احكامه وهي
مسايل المسئلة الاولى اتفقوا على بطلان الاستثناء المستوعب كقوله له على عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي
لما بقي بعد الاستثناء او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل ووافقهم على المنع من جواز
استثناء الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع الفقهاء على ان من قال على عشرة الا تسعة لا يلزمه
بذلك الا واحد ولولا صحة استثناء الاكثر لما كان كذلك وبطل قول القاضي ومن وافقه قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه
استثنى من العباد تارة الغاوين وتارة المخلصين مع شمول العباد فيهما بمقتضى الاية الثانية فان تساويا فقد بطل قوله
ببطلان استثناء المساوي لتحققه في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل قوله ببطلان استثناء الاكثر لتحققه في احدى
الايتين وفيه نظر للمنع من شمول العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلما حلف
ابليس على فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض
الغواة غير متبع لابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان شيء مما ذهب اليه القاضي لاحتمال
كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين ايضا كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي في
العباد على انه يحتمل ان يكون الاستثناء من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك
عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد
الا عدوك واحتج القاضي بان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثناء الاقل لكونه
في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر

فيبقى

فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثناء على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد اقرار ممنوع لان المستثنى و
المستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك على الا دينار وتعليل قبول استثناء
الاقل بكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا والا يقبل عين كما لو قال له على عشرة ينقص ثلثة وانما لم يجعل المصنف عدم
الاستيعاب من شرايط الاستثناء كالاتصال لصدق اسم الاستثناء على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل
عادة وكان الاتصال شرط التحقق وعدم الاستيعاب شرط الصحة والصحة وعدمها من الاحكام على انه في كتاب النهاية
جعل عدم الاستيعاب من الشرايط كالاتصال **قال** قدس الله روحه والاستثناء من الاثبات نفي اجماعا و
بالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف في الاسلام بقولنا لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي وبان الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الذهنية بمقتضى
المطابقة للخارجية فصرف الاستثناء الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي
نفي العدم وهو يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور الذهنية بالذات والخارجية بتوسط
الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح
الا نكاحا بولي فبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات انتهى **اقول** هذه ثانية المسايل التي
في احكام الاستثناء واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثناء من الاثبات نفي وانما الخلاف في الاستثناء من النفي
هل هو للاثبات ام لا فذهب اليه المحققون وانكره ابو حنيفة احتج الاولون بان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات
لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام به من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا
فان قايلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في
اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على كون الاستثناء من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك
منقول عن واضعي اللغة احتج ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لثبت النكاح بمجرد
الولي والصلوة بمجرد الطهور لقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة الثاني ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات

نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون
مع عدم الحكم عليه بشيء اصلا فاذا هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن ان يكون
متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات
لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني
اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور الذهنية
بغير واسطة غير الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق
عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح استثناؤهما منهما حقيقة فلا بد من تقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور و
لا نكاح الا نكاحا بولي وح يكون متصلا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون الطهور شرطا للصلوة والولي
للنكاح والشرط يعدم بعدمه المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات
فان الاستثناء من الاثبات انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه ولكن
تعلق الاستثناء بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات لعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا
هو جوابنا عن حجتكم واعترض المص على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر
بمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم وبمنع كون العدم هو الاصل
في جميع صور الاستثناء من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقهاء الموجودون الا زيدا **قال**
قدس الله روحه واختلف في تقدير الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه
ويضعف بانتفاء الاخراج حينئذ وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فله صيغتان ح ويرد ما قلناه والحق
ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثناء بعضه واسند بعد الاخراج **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة
في الاستثناء فقال الاكثر المراد بالمستثنى منه كالعشرة في قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثناء وهو سبعة
وحرف الاستثناء كالا في المثال قرينة دالة عليه كالتخصيص لغير الاستثناء وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة فكان
للسبعة اسمين احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المص القولين جميعا
بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا يتحقق الاستثناء هف وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث

استعمل

استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المص
وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثناء منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته
وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** قدس الله روحه واذا تعدد الاستثناء رجع
الجميع الى المستثنى منه مع العطف ومساواة الثاني او زيادته والا رجع الثاني الى متلوه لا الى المجموع ولا الى المستثنى منه والا
لزم التناقض او ترجيح العود الى الابعد مع صلاحيته الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثناء خاصة وقد
يكون في المستثنى منه وقد يكون فيهما والاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما واتحادهما وتعدد الاستثناء
خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمص اكتفى بذكر الاخرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثناء فاما ان يكون
الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة
الواحدة سواء تكرر حرف الاستثناء كقولنا له عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله له علي عشرة الا ثلثة واثنين وان كان
الثاني فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني على الاول كقوله
عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى منه كالعشرة في هذا المثال دفعا للمحذور الذي ذكره واما ان يمكن عوده الى المستثنى
الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا وهو الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه
لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء
منهما والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه
اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني اليهما معا لكان نافيا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار
كونه مستثنى من جملة الاثبات وانه مح واما بطلان الثاني فلان المستثنى الاول اقرب من الاصل المستثنى منه فلو عاد الى
الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو بط بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام
الهذر **قال** قدس الله روحه واذا تعقب الجمل فعند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى قوله
له خمسة وخمسة الا ستة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه
لدفع محذور الهذرية فيما يرفع الضرورة وهو الواحدة واختصت الاخيرة للقرب ولانه يرجع الى الاخيرة في الاستثناء
من الاستثناء وكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال

السيد المرتضى بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة عمل كل الجمل و بعضها
في الحال والطرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاول بان يختلف نوعا سواء اتحدت القضية
كالقذف او لا كقوله اطعم ربيعة والعلماء الفقهاء او اسما او حكما او يتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال
او احدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثنا يرجع
الى الاخير وان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاول في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاول
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية

اكرم

اقول هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة اعلم ان الاصوليين اختلفوا في الاستثنا المتعقب
للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة عوده الى الجميع والى كل واحد منهما فقال الشافعي يعود الى
الجميع وقال ابو حنيفة يعود الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده الى الجميع والى البعض فيجب التوقف
عنده اذا لم يوجد قرينة داله على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب
عن الاولى عند الشروع في الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل
عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف
وهي قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون الا الذين فان الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة و
العلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان
الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان
المامور به اولا الاطعام وثانيا الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او بالعكس
مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاولى بان يتعلق احد الجملتين بالاخرى اما بان
يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم
الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانتا
كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثنا اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من

المعتزلة

المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمص وفيه نظر فان تعلق احد الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود
الاستثناء اليهما معا بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم
الا الاغنياء وقال اخرون ان ظهر كون الواو للاستيناف كان راجعا الى الاخيرة والا كان في محل التوقف و
احتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جمع وفاقا وكذا
الاستثنا والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله في اية القذف و اولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء
راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع و
الا لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه بحيث يصيران
كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله نحاة المصرين ولما كان الاستثنا
من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مساوله واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو
كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء
والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه
ولا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا
بالفرق من حيث ان الشرط لصدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو مقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه
انما يكون لصدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وح انما يعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه
بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه بها اجمع بتقدمه عليها معنى ورد لا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه
بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء ههنا انما رجع الى الجملتين دفعا للمحذور المذكور وهو استحالة رجوعه الى احدهما
ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثنا
الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض منها
على بعض بطل القياس لانه قياسا للشيء على نفسه وان سلمتموه جاز استناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع
فبطل القياس ايض على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثنا خلاف

الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول عملنا به فى جمله واحده صونا لكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل فى باقى الجمل
سالما عن المعارض وخصصنا الاخير بتعلق الاستثنا بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما تخصص الاقرب بالفاعلية
فى مثل ضرب موسى عيسى لما لم يوجد قرينه داله على الفاعليه والمفعوليه ولان عوده الى الاخير متفق عليه والخلاف انما
هو فى اختصاصه به او مشاركة غيرها الها فيه وبانه اى الاستثناء راجع الى الاخير فى الاستثناء من الاستثنا كما هو
فكذا فى غيره دفعا للاشتراك الناشى من كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وبان الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجمله
الاولى الى الاخرى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل وانما يكون ان لو لم يكن الحكم
المستثنى منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثنا موافقا للاصل واما الثانى فلان رجوعه الى
الاخير انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفى والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير
رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان
رجوعه الى الاستثنا اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان الاول موجب لقلة التخصيص المخالف للاصل والثانى لكثرته
وهذا المعنى غير موجود فى الجمل المتعدده فبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مراد الله
الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ
وكونه ادخل فى باب البلاغة فان من قال اكرم العلما الا الفساق وتصدق على الفقراء الا الفساق وجالس القراء الا الفساق
عد مطولا او كلامه ركيكا مخلا وما لو كان قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس القراء الا الفساق واحتج
المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى الجميع كما فى قوله لله خمسه وخمسه الا ستة والى ما يرجع الى
الاخير كما فى الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ فى المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه يصح استفهام
المستثنى فى كل صوره يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك يوذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح على الجمل
فى بعضها فى الحال وظرفى الزمان والمكان كما يقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعه او فى المسجد و
كذا فى الاستثناء والجامع كون كل منهما فضله ياتى بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال
يكون تارة فى الحقيقه وتارة فى المجاز فهو اعم والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثانى بانه
يصح الاستفهام عن افراد المتواطى عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث

بمنع الحكم فى الاصل وعليه المشترك على انه قياس فى اللغه وايضا فلا يلزم من صحه عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقه
فيهما والاصاله عدم الاشتراك **قال** قدس الله روحه البحث الخامس فى الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغه
ان ويختص بالمحتمل واذا ويشترك بينه وبين المتحقق ومن ومهما واى واين ومتى وحيث وانى وحيثما واذما وشرطه
الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على
البدل وحكمه فى الرجوع الى المجموع فى المتعدده او ما يليه حكم الاستثنا سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفه الشافعى
هنا والشرط اما عقلى كالحيوه او شرعى كالطهارة او لغوى مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر
واول زمان وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا بآخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصله والكلام اما فى ماهيته
او الالفاظ الموضوعه له او فى اقسامه او فى احكامه اما الاول فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم
ان يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بما لا يعرف الا به وبانتقاضه طردا
بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوى وقال بعض الاشاعرة الشرط ما يقف عليه المؤثر فى تاثيره لا فى ذاته ورد بانتقاضه
عكسا بالحيوة القديمه فانها شرط للعلم القديم عندهم ولا تاثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام الشرط ما يلزم من نفيه
نفى امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فى السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط
فانه يلزم من نفيه نفى المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا فى سبب الوجود اذ علل الماهيه مغايرة لعلل الوجود
وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفى الاخر وليس سببا له ولا داخلا فى سببه مع كونه ليس شرطا للمضايف و المص
عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته وبعلته فان تاثير المؤثر موقوف على
كل واحد من هذه الامور وليس بشرط وعكسا بنفس تاثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء
ما ينتفى ذلك الشيء عند انتفائه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفى المشروط
عند انتفائه يندرج فيه الشرط والعله واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبه الى الاخر وخرج بقولنا
مع تقدمه عليه طبعا المضايف ولقولنا ومغايرته لسببه مطلقا خرج الباقى واما الثانى اعنى الالفاظ الموضوعه
له بحسب اللغه العربيه ان المكسوره المخففه مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل
واذا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ويشترك بينها المحتمل كما قلناه والمتحقق مثل واذا رايت

ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تع ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما ولم يذكرها المص مثل اما اصابك من
حسنة ومابقى الادوات تقدم ذكره فى العموم وان هى ام الباب لانها حرف وماعداها من ادوات الشرط اسماء والاصل فى
افادة المعانى للاسماء انما هو الحروف قيل ولانها يستعمل فى جميع صور الشرط بخلاف باقى الادوات فان من لمن يعقل خاصة
وما لما لا يعقل خاصة وايما للمكان ومتى للزمان واذا للمتحقق خاصة مثل اتيك اذا احمر البسر ومنع المص من استعمالها
فى جميع صور الشرط وذلك لانها انما يدخل على المحتمل مثل اتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المتحقق فلا يقال اتيك ان طلعت
الشمس بل يقال اتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما لم يحسن قول القايل اتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل اتيك
اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية اى اتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجىء على الطلوع وان ليست ظرفا بل شرطا محضا
واذا ظرف مع تضمنها معنى الشرط وطلعا يدخلان على المتحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان
جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت بمتساويين وشرطه اى وشرط تعلق الشرط اللغوى بالكلام ان يكون متصلا
عادة كما مر فى الاستثنا فلو تراخى بما لا يعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
متقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقديمه وضعا ليتوافق الطبع والوضع واما اقسامه فاعلم ان كل واحد من الشرط
ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجمع او على البدل فالاقسام تسعة ان يتحد الشرط والمشروط مثل
ان صلى فاعط درهما ب ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما فالاعطا
موقوف عليهما ج ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط فى هذا
احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا ينقسم الى معين والى غير معين وانما جعله فى
التعدد لتعدده لفظا ويكفى احدهما فى وجوب الاعطاء د اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه
درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاؤه احدهما لا هما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه فى الشرط و تعدد الشرط
على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا ز تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط
على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا ح تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما
او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا ط تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه
درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخير او الى الجميع كما قلناه فى

الاستثنا

الاستثناء الا ان ابا حنيفة وافق الشافعى هنا فى رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل
حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشىء شرطا لغيره قد يكون مستفادا من العقل مثل كون
الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة
فان ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس فى العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ
موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عنده
وجود المؤثر فيه واول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده
دفعة ولو كان الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود المؤثر
ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام قيل وجود المشروط عقيب وجود آخر جزء منه وهذا انما يتاتى على
تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر
والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما يوجد بالتدريج لا يدخل فى الوجود الا عند وجود آخر جزء
منه والمراد من وجوده دخول اجزائه فى الوجود لا اجتماعها فيه **قال** قدس الله روحه البحث السادس
فى الصفة وهى يقتضى تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بنى تميم الطوال وحكمها فى الرجوع الى الجميع فى المتعدد او الى الاخير
كالاستثناء **اقول** الصفة يقتضى تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم بنى
الهاشميين او من وجه مثل اكرم بنى قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشى
سواء كان هاشميا او غيره هاشمى فى الاول وسواء كان طويلا او قصيرا فى الصفة الثانى مع اعتبار خروج وجوب اكرام من ليس
هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثانى فهى يخرجه بعض ما تناوله الخطاب عنه الصفة قد يتعقب جملة واحدة كما
قلناه وقد يتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده
الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقى الجمل والبحث فيه كالاستثنا على حد واحد وقد عرفته والنافى قوله بها متعلقة
بالموصوف **قال** قدس الله روحه البحث السابع فى الغاية وهى طرف الشىء والفاظها حتى والى ولا بد من
مخالفة ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كصيام النهار والا فلا كالمرفق ولا يصح
تعددها والا لكانت الاخيرة هى الطرفان مرتبتين او المجموع هى الغاية ان اتفقت **اقول** غاية الشىء مطلق على

احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته واخره وطرفه ومنقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع
لها حتى والى لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم فيما بعد الغاية
مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا هف وفصل فخر الدين في المحصول فقال
ان كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وجب كون الحكم فيما
بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعين بعض المفاصل الذي اولى من بعض فوجب
هنا دخولها بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المتقدم ذكره يوجب كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا
لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرافق وما جاوره مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل
المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة
ومطلق المخالفة كافية في ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وحينئذ
الغاية هي الاخر وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترض شيخنا بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية
وكل واحد منها جزء لا ما ذكر اخرا وفيه نظر فان المص يدعي ان الاخر في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر
من كونها قد لا تترتب بل في المثال الذي ذكره وهذا قيده بقوله هنا واعلم ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها
ترتيب او لم يكن وسواء امكن وقوعها او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هي المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد
من الاجزاء مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا دائما الى ان يكفر او
يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان
ونهايتان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل
منها غاية ان ترتبت في الوقوع كان الاخر منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيكون المجموع الغاية واعلم ان
حتى كما يكون مخصصة للعموم فقد يأتي للتأكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر ونصدق بأموالي حتى بأثاثي
ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلى هذا
يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب آخر كما في المحرم فان تحريم وطي امرأته عليه بعد الطهر ثابت

مادام

١٠٦

مادام محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم

قال قدس الله روحه الفصل الثالث في المخصص بالمنفصل وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة كاخراجه تعالى
من قوله الله خالق كل شيء فان الضرورة يقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص
متاخر وبالقياس على امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغرى وبطل القياس بمقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا

اقول لما فرغ من البحث عن التخصيصات المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدأ بذكر التخصيص بالعقل
لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالى
الله خالق كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه
اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان المخصص للعام متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل
بمتاخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشيء يجب ان يكون متأخرا
عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا للفظ
العموم واستحالة التالي المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته منعناه وان كان بحسب
وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور
كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل
كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا
لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء هذا الحكم المقصود للشارع
وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى خالقا لنفسه
سلمنا لكن نمنع عليه الجامع وقوله احتجوا اشارة الى ما نفى التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون
بالقصد والنية قال قدس الله روحه البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه كقوله تعالى و
المطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله واولات الاحمال وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب و
لاستحالة العمل بهما لاهمالهما او بالعام في جميع الصور فتتعين الثاني غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالى لتبين للناس

فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تع تبيانا لكل شيء ولان تلاوته بيان ولاختصاصه بالمتشابه و
لا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب بايات اخر
منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام
في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وخص ذلك بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تع
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخص ذلك قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل
منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه
ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فيتعين العمل بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض
وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو معنى التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل
الا بقول النبي صلعم اما الاول فظاهر واما الثاني فبقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله ع
والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تع ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء فانه يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب
لانه شيء وثانيهما ان تلاوته الاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه ع ولاختصاص بيانه ع بالمتشابه من المنزل اذ ما لا اشتباه
فيه غير مفتقر الى بيانه ع ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه ع بيانه **قال**
قدس الله روحه البحث الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ع ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة وبالقرآن لقوله تع تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما
بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بهما لان وقوعه مع سبق احدهما خطا **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على مسايل سبع الاولى يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما
اخص من الاخر تعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في قوله ع فيما سقت السماء العشر
المخصوص بقوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم ولا يكون
بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم
من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان الثانية يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولعموم قوله تع ونزلنا عليك القرآن

تبيانا

تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المخالف المانع بانه تع جعله مبينا للكتاب بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك
انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو
قلنا ان المبين من الكتاب بعينه من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج
الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان السنة مبينة لما بدليل قوله تع وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان فيها الثالثة يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه
واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع القاتل لا يرث وقوله تع الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه ع من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا
للاية المذكورة لانها لم يقتض عدمه انما المخصص عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عنه الرابعة والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب
العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص
اية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد بمثابة الامة
في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة
والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفات الرسول ص
فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المتواترة المقدسة شيء ينافيه لكان منعقدا عليه فيكون الاجماع خطا لوقوعه على خلاف
مقتضى الكتاب او السنة وانه محال على ما ياتي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بفعله ع ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا
في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص هنا وثبت التاسي كان الفعل ودليل التاسي مخصصا
في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل **اقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب او
السنة المتواترة بفعله ع فاثبته الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق
في ذلك ان يقال حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول ع دون امته او لامته دونه او يكون شاملا للجميع وعلى
التقادير الثلاثة اما ان يدل دليل على وجوب متابعته ع في فعله مطلقا اي كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام
ستة اولها ان يكون متناولا له خاصة كما اذا قال الوصال حرام على الامة وواصل كان ذلك تخصيصا في حقه ع سواء

قلنا بوجوب التاسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل
بانضمام عصمته عليه السلام ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام الوصال محرم
عليكم ثم واصل فهو غير مخصص له لعدم اندراجه عليه السلام في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا او ناسخا هو
في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي وان يكون متناولا له ولنا
لنا خاصة ولا يجب التاسي فح لا يكون فعله عليه السلام مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة
الينا فلعدم دلالة فعله عليه السلام على رفعه عنا وان يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف
فاذا واصل عليه السلام كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه واما بالنسبة الينا فلذلك وفي الحقيقة
يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله عليه السلام بل هو مع دليل التاسي والحق الا فيما
على خروجه عليه السلام عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين العمومين اعني عموم اللفظ الدال على
الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متقدما
عنه بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم لما تقدم والا تعين تخصصه عليه السلام
من العموم ونفي حكم العام ثابتا في حق الامة وان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه عليه السلام وتخصيصه
من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته عليه السلام وبقي العام معمولا به في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عليه السلام اي
في حقنا بان دليل التاسي به اعم من العام المفروض لشموله الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها
اختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي مجرد
بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** قدس الله روحه البحث الخامس
لو فعل احد بحضرته عليه السلام ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه على الجميع كان ذلك
التقرير تخصيصا للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة النبي
ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان
حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلام بانكار المنكر مع علمه به واما
الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه

على الجميع

على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يخصص على خروج
ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك
علما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص
على النسخ هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العلم اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه فان
قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاصه للمكلف الفاعل بالخروج عن حكم العام قطعا والا فعلى
ما مضى من القول **قال** قدس الله روحه البحث السادس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما
دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد
وقع التخصيص واحل لكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وكذا اية الارث بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم
والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس حجة فكيف يعارض القران وسياتي جوابه وتوقف القاضي
ومنع عيسى لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا **اقول**
اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة
مطلقا وقال عيسى ابن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد
خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا على رجحان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان
متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما
الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او
اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك
وجهين احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا يعارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما
معا مستلزم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول
الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم
المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد
للكتاب واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا

بامو الكم محصنين غير مسافحين لقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله ع لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس حجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القران العزيز والجواب المنع عن عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي مرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة فتساويا وترجح بجانب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا **قال** قدس الله روحه البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا للتخصيص واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه في قوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفه ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل اخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال اخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمص لما كان القياس المنصوص على علته حجة عنده جوز التخصيص به كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الاخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اعمال الدليل مطلقا واهمالهما لذلك واهمال احدهما

مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيصه بخبر الواحد وعن الثاني ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون مفهوم المخالف حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال اخرون لا يخص به لان تقدم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال ع الزكوة واجبة في كل الغنم ثم قال ع في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال** قدس الله روحه البحث الثامن العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا لقوة دلالته ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان نسخا وان تقدم بني العام على الخاص احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر مناف كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ولان العام كالناص على الجزئيات ولما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ويخص قول ابن عباس بالخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات مخصص لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم يزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا او ناسخا او منسوخا **اقول** اذا ورد عن رسول الله صلعم خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما او لا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس والاقسام اربعة الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح

كما تقدم ح

لم يزالوا يخصصون ح

واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما
بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف
لما بيناه من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب وان علم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور
وقت العمل بالعام او بعده فانه كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام
عن وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري ومن وافقه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبله
لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا وان يعلم تاخر العام فيبنى العام على الخاص
بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختاره فخر الدين والمص لما تقدم
وقال ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص المقدم واحتجا على ذلك بوجوه الاول ان العام مناف للخاص متاخر
عنه فيجب كونه ناسخا له كما لو كان الخاص هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتاخر
احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي الثالث ان العام في تناوله لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ
يخصه اذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك وهكذا الى التنصيص على الافراد
بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر الخاص
باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقدم الخاص على العام ولان نسخ
العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطال الخاص
بالكلية والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا
منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم لابطال العام بالكلية كما قلنا
وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرنا هنا من الدليل
وايضا فالاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند معارضة
الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما ظاهر
فان العام قابل للتخصيص اجماعا لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه [illegible] الرابع ان يجهل
تاريخهما وهنا يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما

وتقدم

وتقدم العام وعكسه على ما بيناه ولكن الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع عدم علمهم
بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فيتوقف لتردد الخاص بين كونه منسوخا وناسخا او مخصصا وقد بينا ضعف كلامه
هنا هذا كله مع تساويهما في القوة والضعف او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد فانه
مع الاقتران وكون العام متاخرا العمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي

قال قدس الله روحه الفصل الرابع فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث الاول الجواب ان لم يستقل بنفسه لذاته كقوله
اينقص اذا جف او العرف مثل لا آكل في جواب من قال كل عندي تخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في
غير محل السؤال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا او لا تفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم
في محل السؤال فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم عن كون خصوص
السبب مانعا لامكان ان يعملوا بالعام ولا يخصصوا بالسبب ولان اكثر الوقايع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه
بان المراد ان كان ما وقع السؤال عنه تخصص به والا لزم تاخير البيان والجواب جاز ان يجيب بالاعم لان دلالته في محل السؤال اقوى

لمكان
عن وقت الحاجة

اقول لما فرغ من البحث عن مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع جوابا
عن سؤال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السؤال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته
اي يكون بحسب وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القايل والله لا آكل
جواب قول قايل كل عندي فان هذا القول يعني لا آكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه الا انه بحسب العرف صار متعلقا
بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا آكل عندك وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مستقل من دونه
فيكون موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير احتياج الى انضمامه
الى السؤال لغة وعرفا اما ان يكون مساويا للسؤال في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل
السؤال او اعم في محله ولا اشكال في الثلثة الاول اما بالمساوي فمطلقا فانه لا قصور عن افادة حكم جزئيات المسؤول
عنه بمعنى انه شامل لها ولا ينبو عنها اي لا يدل على حكم غيرها كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فنقول
على المجامع في نهار رمضان الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة في حكم غيره كما لو قيل

افى الخيل زكوة فيقول فى ذكورة الخيل زكوة اولبس فى اناث الخيل زكوة فان فى ثبوت الزكوة فى الذكورة تنبيها
على ثبوتها فى الاناث التى هى محل النمو والزيادة وكذا فى انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون
السايل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاستعمال واما الاعم فى غير محل السؤال وهو ما يكون
فى الجواب مبينا لحكم الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك الحكم مثل قوله ع وقد سئل عن الطهارة
بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال كان مختصا بحكم الماء فى الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم اخر وهو حل
ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار اعم لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتداء لا معارض له واما
الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال فى محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكمها
المسئول عنه فيه مثل قوله ع وقد سئل عن بضاعة خلق الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون
على ان المعتبر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزنى وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ
قال الجوينى وهو الذى صح عن الشافعى واحتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضى للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود
والمانع منه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا بعموم اللفظ
ولا بخصوص السبب ومع وجود المقتضى وارتفاع المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا لا نم ان خصوص السبب
لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص يفيد ظن اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال
وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واجتماعه معه فى صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه لزوال ظن المطابقة
بين السؤال والجواب بالتصريح بعدمها الثانى ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت فى سرقة
المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت فى حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت فى حق هلال بن امية والاجماع من الصحابة
ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعنى الواقع جوابا
اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره والاول يقتضى ان لا يراد غيره وذلك يقتضى تخصيص اللفظ بالسبب والثانى
يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان
غيره معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت
العام على المسئول اقوى لان ارادته من العام معلومة ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة **قال**

قدس

قدس الله روحه البحث الثانى مذهب الراوى ليس مخصصا لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ح وذكر البعض
ليس مخصصا العلم لشافعى بين ايما اهاب دبغ فقد طهر ودباغها طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان حجة
والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يعضدها الاجماع او تقرير عم عليها وكونه مخاطبا
لا يقتضى خروجه عن عموم الخبر مثل وهو بكل شيء عليم بخلاف الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية
والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما اشترط فيه الملك والاسلام ووجوب الخدمة اعم من دليل العبادة ولا
عليه وقصد المدح والذم ليس مخصصا اذ لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضى تخصيص
الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده لعدم اقتضاء العطف الاشتراك العام
ولاحتمال تمامية المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتداء يقتضى الاشتراك فى الخبر
فالملفوظ ان كان خبرا عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب رد الاستثناء
او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا يخصص عند القاضى عبد الجبار مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات لا يخصص
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء والصفة مثل يا ايها النبى اذا طلقتم النساء الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعنى الرغبة
فى الرجعة واعيانا فى الرجعى والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى
توقف وهو الاقرب فانه لو قال اضرب الرجال الا من اعتدى عليه كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثناء اليهم وهم
الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضى المجازية فى الاستثناء اذ يصير تقديره الا ان يفتدى بعضهم عليه والكناية فى
الاستثناء يجب رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب التوقف **اقول** قد اشتمل
هذا البحث على مسائل الاولى مذهب الراوى لا يخصص العموم به سواء كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعى خلافا للحنفية
والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا فى مثاله رواية ابى هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهب الى الثلث
لنا ان المقتضى للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوى وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال
استناده فى مذهبه الى ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوى ظاهر العموم ان لم يكن
لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا فى روايته وان كان لدليل مقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل
يقدح فى روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية لا يخصص العام ذكر

بعض خلافا لابي ثور كما روي عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور
المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد ان ينافيه ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل يحتاج الى البعض
ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يتخصص به احتج بان تخصيص ذلك
البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك موجب لتخصيص العام والجواب المنع من الدلالة فان مفهوم اللقب ليس
حجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون به عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى
الثالثة اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي صلعم واقرهم عليها مع منافاة العام
لها افادة التخصيص ان كان متقدما على التقرير او مقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي صلعم وان لم يكن حاصلا في
زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يعلم ولم يظن عن اخذ هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة
خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو
لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست حجة على الشرع الرابعة كون المتكلم مندرجا تحت
اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او نهيا او امرا اما الخبر فكقوله تعالى وهو
بكل شيء عليم وهو تعالى شيء ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العلم فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر
فكما لو قال العبد سلم على كل من يراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي
فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم
المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله وكان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا
رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني غدا قال فخر الدين الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون
كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المص بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون
امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك وان اراد انه لا يندرج تحت متعلق امره
وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام كما قلناه ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب
باللفظ المتناول للنبي صلعم والامة مثل قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه
وقال الشاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه عم يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع للاتفاق على وجوب الحج على النبي صلعم

بقوله تعم ولله على الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله يا ايها الذين
امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال المص في كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي صلعم بتبليغه كالايات المذكورة فهو مندرج
فيها وما ليس كذلك كقوله تعم قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل فيهم وهذا احسن لان مواجهة المخاطب نفسه
بالخطاب قبيحة على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار
وضعا مثل قوله تعم يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا
للعبيد والكفار الاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشرع نعم
واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم تحت الخطاب موجود اذ التقدير شمول الخطاب لهم والمانع منهم
ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التصريح بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم
نعم العبادات المرتبة على المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبد منها لعدم صلاحيته لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعم قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في
كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان خصصتم وجوب خدمته بما عدا اوقات
العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل
الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص الا انه
في حكم العام من حيث تناوله لسائر الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه
افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابعة قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه
عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعم ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد
المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم
مبالغة في الحث على الفعل والزجر عن الترك ضعيف لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق
الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل يقتضي تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه
مثل قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر
الحربي فان المعاهد يقتل بالكافر والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك

تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص
للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة المعطوف و
المعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر والجواب المنع من اقتضاء ذلك بل مقتضاه التشريك
بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايض بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه
في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر
واعترض المص بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا ام
يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال ثم ان المص رجح قول الحنفية بان العطف على المستقل
مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن المعطوف
ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه لانه شيء واحد وان كان خاصا في المعطوف عليه خاصة
فللمعطوف خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضي
الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد
في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد
بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك
البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص ه
ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا
بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات منهن دون المحجورين كالصغيرة والمجنونة واما التقييد
بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه
لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما يتاتى في الرجعيات دون البائنات واما التقييد

بالحكم

بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله
واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن وذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمص اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي
التجوز في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب التوقف وفيه نظر
للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية اولى لكون دلالتها تابعة لدلالة العام على معناه الاصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى
من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اولى اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو ضرب
الرجال الا من اقتدى بما الرجال اذ لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه مقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود ضربت الرجال الا
ان يقيدوا باموالهم قال قدس الله روحه الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل واتوا الزكوة
واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان
اختلف لم يجب لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القران كالكلمة
السبب بعد تماثلهما حكما
الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع
لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق
لا يدل على الافراد اقول الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت
فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم
من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المبينة اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او الخبر عن المستقبل
نحو ساعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقولنا
على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص
في النهاية وفي اخراجها نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد
ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد ذلك الجنس موجود فيه واما المقيد
فقد فسر بامرين احدهما ما افاد معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ الدالة على وصف مدلوله
بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد
بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا

والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك
لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة
فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد صفة المقيد مع اختلافهما حكما اما الثاني وهو ان يتفقا حكما فسبب المطلق
والمقيد اما ان يتحد او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما امرا او نهيا
فاذا الاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة مؤمنة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان يكون تكرار الامر مقتض لتكرار المأمور به
على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا لان المطلق جزء من المقيد
والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليل بل كان تاركا لاحدهما
وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف اعترض بان حكم المطلق تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد
شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع ذلك فيصار حكمهما واحدا فنقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد
اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز
وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا الاتي بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق
على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير ب ان يتحد سببهما في النهي مثل
لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما ج ان يتعدد سببهما مختلفا
مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى في كفارة
القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد
فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا
ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا فيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا
لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل
فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم
الذهني وهو مفقود هنا فان التعبد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا

ولان

ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة
لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين
دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اريد بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم ولكن ليس الاطلاق
في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اريد اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا ومجملا
ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل
المطلق على المقيد بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ
النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من
كونه نسخا فان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وليس ذلك بمتحقق هنا لان الامر المطلق ليس فيه دلالة
على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم
من حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة من كثير من العيوب
وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ
لا يكون بالقياس وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد عرف مما ذكر حكم الاقسام
الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المص واما امثلتها ظاهرة

قال قدس الله روحه المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال
قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند
الامر باحدها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما
وراء ذلكم حيث قيدها بالاحصان المجهول مثل واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم
يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجاز وقد يكون
في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه **اقول** لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار مدلولها من العموم

فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم بجامع اسمي الكفارتين
اكرم المتصف رجلا
اكرم رجلا مؤمنا
اكرم

والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار الدلالة انها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول
متقدما على الدلالة لكنها تنسب بين الدليل لكن العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق
له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المص البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل
الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا
متساويا على ما عرفت في اوايل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو
منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس وعكسا بمثل واتوا حقه يوم حصاده و
هو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعماله اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك
عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون متقابلة كالقرء للحيض والطهر او المتواطي المحتمل لكل واحد من افراده وعند الاولى من
باحدها على التعيين مثل قوله تع واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل او نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته
الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فعند الحل بالاحصان وهو غير معلوم ح وكقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول
قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول ص المراد البعض ولم
يعينه فانه يكون مجملا والمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء
المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول ص وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال
استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس
حج البيت والمراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ ومجازه لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق
الاجمال هذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب
حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظية والمجاز متعدده ولا اولوية لاحدها
فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى ص ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون
مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب

قال قدس الله روحه البحث الثاني المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام

والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اقتران
التطويل بمصلحة خفية او ظاهرة هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب **اقول** اتفق المحققون
على جواز وقوع المجمل في كلام الله تع ومنعه شذاذ لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل
فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تع واتوا حقه يوم
حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تع بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون
عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل
بغير فايدة ولان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل والمتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني
لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود
بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد
الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المص بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب
الافهام التفصيلي وان كان المراد الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان
ولا التطويل بغير فايدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تع و
لا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده
في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار المص بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال** قدس الله روحه
التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت
عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص
اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان
الى الاعيان مثل قوله تع انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققو المعتزلة
والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل
الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك

ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم
وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد
تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل و
التحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر
جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لاصالة عدم الاضمار الموجب لتعذره بما يدفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار
بعض معين بها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق
اذا لم يكن للفظ ظاهر بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد مارس الالفاظ العربية
يبادر الى فهمه عند قول القايل احللت لك المذكى وحرمت وحرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نم
بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض يفضي الى الاجمال الموجب لتعطيل
اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نم عدم اولوية اضمار بعض معين فان
اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كالاستمتاع من النساء والاكل من البهيمة اولى لكونه مفهوما عند اطلاق
اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** قدس الله روحه وآية المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض
ثبت التواطؤ والا وجب الاستيعاب احتجت الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه
اقول المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما
ان تكون مفيدة للتبعيض كما هو مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال
اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطي فالامر موجب لتخيير المكلف في مسح
اي بعض شاء منه لان المامور كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح
الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسح وقرنته بالراس وهو اسم
للعضو بتمامه لا البعض فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة المذكورة حقيقة في القدر المشترك
بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان
كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق

الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما
فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان الباء ان كان للتبعيض فحملنا على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ ولانه
متيقن الارادة لكونه لازما بمسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملنا على ارادة الجميع اولى لما بيناه ولان به يحصل تعين البراءة
والامتثال **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في الفعل المنفي اذ اقرب مجاز الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات
نفي الصحة المشارك في العموم ودلالة المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار
الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحته في الارادة احتج ابو عبد الله بان الفعل
موجود فلا بد من مضمر ينصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول**
اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على
ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو يقتضي كونها اجزاء
من تلك الافعال المنفية او شرايط لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود
لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي
الذات من نفي باقي الصفات المشاركة للصحة الحقيقة وان نفي كل منهما ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرهما كالفضل
والكمال ليس كذلك فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد عنه
وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم
الذات وح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال لكن ترك العمل به في نفي الذات لتحققها
فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة للدلالة
المطابقة عند دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه
لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام بالنسبة الى افراده
فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة و
العمل مثلا موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض

الاخر واضمار الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى
الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما
يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل المتحقق فلانا انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره
على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة
عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون
لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة
واليد في العضو من المنكب **اقول** ذهب السيد المرتضى واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل
في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك يستلزم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها مجملة
في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم ويريد
الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد
موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى
من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد
لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة **قال** قدس الله روحه ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان لان المفهوم منه رفع نفي المؤاخذة **اقول** اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم
صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفة الاضمار الاصل فيقتصر منه
على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء
العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين
الاجمال والجواب لا نم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المؤاخذة ويعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع
فان كل عاقل عارف باللغة يبادر الى ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان

في الشرع الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم
ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المص ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية السرقة
قال قدس الله روحه ولا اجمال في الامر بالعدد المنكر للخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلثة قال السيد
المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو خطا **اقول**
ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة
يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطا لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين
جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلثة لازمة لذلك المشترك فهي مستفيدة الارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح
لا اجمال قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة
بهذه الصفة فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلثة فهو
خطا لما بينا **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول
وهو ظاهر وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج وبعلم كونه بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه
مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يفعل غيره فانه يكون بيانا والا
لتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان
الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او ترك فعلا تناوله وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخ عنه
ان كان فعله بعد ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا اخطا لان القول قد يكون اطول **اقول** لما فرغ
من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين
يقال بين تبيينا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد به ذلك الخطاب
والا انتقض طرده بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك
المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه
لولا الزيادة ويبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا انتقض عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة

لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان
المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه
لاستقلال بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان
يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما هي بالتضمن فينتقض في عكسه ايضا
ببيان وجوه افعال الرسول ع بيان مع انه ليس دالا الا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان
ما دل على تعيين امر منهم من امرين او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم
ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين يقال على المبين بنفسه على ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق
اذا ورد عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يعتد بتعيين المراد منه واما المبين فقد يكون مبينا للاحكام الشرعية
وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد يكون قولا كما لو قال المراد من القروء في العدة الاطهار او المراد من
المشركين في قوله اقتلوا اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دالا على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع
وقد وقع البيان به كما كان النبي ص يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعة كالاشارة مثل قوله ع هكذا وهكذا وهكذا
واشار باصابعه وكما بين ع الصلوة والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع ع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء
وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها او يترك ما دل ظاهر الامر المتناول
له ولامته فيعلم انه مخصوص فان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ
عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العمل يكون الفعل بيانا قد يكون بضرورة كما لو امر بفعل
ثم اتى به مفسرا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال ع هذا بيان للمجمل
وشبهه كما بين ع الصلوة والحج والوضوء بقوله ع صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقوله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل ع فعلا
صالحا للبيان ولم يبين بالقول ان ذلك بيان فانه يعلم كونه بيانا بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن ذلك الفعل بيانا
لزم عدم البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون

بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه ع الصلوة والحج والوضوء به ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل
قد يطول فيفضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول وح لو كان البيان ممكنا
بكل منهما وكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح البيان
بالاول قولا كان او فعلا ولغير البيان بالثاني وان تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الى تاخير البيان
عن وقت الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قول المص ويعلم كونه بيانا عايدة الى الفعل والحاء في قصد وقوله عايد الى
النبي ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله وبالترك معطوف على قوله وبالفعل قال قدس الله سره
الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين
المقدم بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه ع اقول القول
والفعل اذا صلح كل واحد منهما للبيان لخطاب متقدم عليهما محتاج الى بيان فانهما اولى بكونه والحق انهما ان توافقا
بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما بيان واللاحق تاكيد له لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق
للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد
وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني مؤكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا
فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى
وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم تاكيد الاقوى بالاضعف فان
من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما او ترجح بسببه على شاهدين غيرهما عند التعارض
سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر
وان تنافيا ظاهرا كما روي عنه ع انه قال من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه ع انه قرن بينهما
وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف
الثاني غير واجب وكان الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب
وفعل النبي ص مجيب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعله
الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على

عدم وجوبه والقول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان جهل
قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم منهما فالاولى تقدير تقدم القول وجعله
بيانا لكونه مستقلا في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا به ولانه على تقدير
تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم
الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حقه دون امته والقول دليل عدم وجوبه في حق امته دونه و
الاهمال والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي ص وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة الى الاشتراك
اذ هو الغالب في الاحكام وقال اخرون يكون القول بيانا سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل
المحتاج في كونه بيانا الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله ع من خواصه ولو جهل
التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان القول كما ذكرنا ولان فرض ما يخص القول مفض الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف
عكسه لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا
على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتداء وفعله ع لا ينافي قوله الا بتقدير ان يقول فليطف لهما طوافا واحدا
الا زيدا او يحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما على تقدير عدم هذه الزيادة او عدم
حضور وقت العمل بمدلول القول فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند من يزعم ان
الزيادة في العبادة نسخ **قال** قدس الله روحه البيان قد يتساوى المبين في القوة والضعف وقد يكون
معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول**
مساواة البيان للمبين في القوة والضعف وعدمها تارة في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة
في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما
ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ع ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله ع فيما سقت السماء
العشر والمحققون على خلافه وجواز كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين و مظنونين
وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر
ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى

مايفيد

ما يفيد ترجيحه على الاخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى
دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على الاطلاق اذ لو تساويا لزم
الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال العمل به والغاء الراجح بل يتعين عكسه اما مساواتهما في الحكم فقال قوم ان بيان
الواجب واجب فان ارادوا ان بيانه على الرسول ص واجب وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا
عليه وان كان مجملا فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن صلاة واجبا او غيره من الاحكام والا لزم تكليف
ما لا يطاق وقال شيخنا ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك
فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او المباح لا بد فيه من البيان تحصيلا
للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم
ممنوع سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف
وكذلك الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيلي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع الاجماع على
انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة
في كل خطاب له ظاهر يراد به غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوز في مثل المتواطي
والمشترك وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين
بان ارادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة بقوله تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر بذبح بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت
الخطاب والا لما سألوا وبقول ابن الزبعرى لما نزل انكم وما تعبدون لاخصمن محمدا ص قد عبدت الملائكة والمسيح
وبانه يجوز تخصيص الميت قبل الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان و
الجواب عن الاول بانه انما يلزم الاغراء لو لم يتقرر في العقل تجويز التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني انه يقتضي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن الرابع انه جهل من السائل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة
وعن الخامس ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف
قبل الموت بشرط السلامة **اقول** اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا

الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة من الاشاعرة
والحنفية مطلقا ومنعه اخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسين
الكرخي يجوز تاخير البيان المجمل خاصة وقال الكثير المعتزلة كالجبائيين والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير بيان النسخ
دون غيره وقال ابو الحسين البصري فيجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة
او متواطيا بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السوية واما ماله ظاهر قد استعمل في خلاف ظاهره
كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز
والمنكر المراد به المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه
التفصيلي ويكتفى فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ اذ المراد من هذا اللفظ مجازه دون حقيقته اذ المراد بالنكرة معين فادعى له ثلث دعاوى احدها
امتناع تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها
جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمص اقتصر على ذكر حجته على الدعوى الاول وتقريرها انه لو
خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه
خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به
الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة
الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ
وما يتبعه من غير قرينة يدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه
فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهر فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي
واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا لاشتماله على مصلحة لا يوجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء
بالجهل منفية عنه واجاب المص عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يقترن في العقل جواز
ارادة خلاف ظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل يد الله فوق ايديهم
فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تع جسما امام وهو يمنع من اعتقاد

مدلول ظواهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة
ظاهر اللفظ ويوجب العدول الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة الظاهر نعم يكون لا اعتقادا
ظنا يخلو عن الجزم واحتجت الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع
فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فمن وجوه احدها قوله تع فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
ولفظ ثم موضوعة للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان الجميع وفيه نظر فان هذه الاية
انما يدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فلان التلاوة وتلقين
القران ليس خطابا لانه لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تع امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها
لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تع بذلك فلقوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تع
انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات
عائدة الى ما امروا به ابتداء ولانهم سالوا تعيينها بقوله تع قالوا ادع لنا ربك يبين ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما
احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يبين لهم الا بعد السؤال المكرر فظاهر وهذا
يختص بجواز تاخير بيان تعيين المنكر الثالث لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهو لا حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الا ان نزل قوله تع
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا يدل على جواز تاخير بيان مخصص العام في
الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تع المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل وذلك
يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك المجاز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول
والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر
فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار والاشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني
اذا ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام والمقيد لان الهاء في قوله ثم ان علينا
بيانه عائدة الى مجموع القران ومن المعلوم ان مجموع القران ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ
عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين حمله على ما قلناه وايضا فان البيان فيه

مضاف الى القران لا الى مدلوله والمراد منه فكان اولى وفى الثالثة المنع من امرهم بذبح بقرة معينة بل المامور به
ذبح بقرة منكرة عملا بظاهر الاية ولانهم لو كانوا مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث عن التعيين
التوبيخ والتعنيف بل كان استحقاقهم للمدح والثناء احرى وح لا يحتاج الى بيان لامكان الامتثال بذبح اى بقرة
شاؤا وسؤالهم لبيان اما لغلطهم حيث حملوا لفظ النكرة على المعينة او لتمحضهم فى الاخبار بالمغيبات لانهم
وان كانوا مكلفين بذبح اى بقرة شاؤا الا انهم لا يذبحون الا معينة اولانه تعالى كلفهم بذبح بقرة معينة بعد
سؤالهم كما روى عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزائهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وعن الثالث انا لا نم ان فيه تخصيصا للعام المذكور كما عرفت من ان لفظ ما لا يتناول العقلاء وح لا يكون
الملئكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملئكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون
الاصنام والاوثان فابن الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط
بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته منه
مما يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعترض له على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب
على ما عرفت وهو غير متحقق فى المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف مكلف يفهم انه
باحد الامرين او الامور فيحصل بالثواب على العموم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه
واعترض المص على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر مشتركا كما فى صورة المامور وفيه نظر فان المانع ان يمنع
ذلك وكيف والادلة المنقولة عن الاولين مصرحة بان النزاع انما هو فى الاجمال فى المامور به لا فى الامر وكذا حججهم
سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال ح ويحصل
الثواب **قال** قدس الله روحه تذنيب جوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحه
ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضى الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القران عرفا **اقول** ذهب السيد المرتضى منه
الى جواز تاخير تبليغ النبى صلى الله عليه وآله بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهذا اختيار المحققين ومنع
قوم احتج السيد بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وقد يتضمن مصلحة لا يحصل فى تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك
المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير فى المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق
وهو

وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق
الامر للفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك
انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل اما ماض فلا يتناول
الحال او الاستقبال **قال** قدس الله روحه تذنيب يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص
ويكون مكلفا بطلب المخاص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو على بان فيه
اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص فى اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم
التعيين بالعموم وظن الاستغراق كاف فى الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا
اقول القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا فى جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه
الدليل المخصص ويكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم
على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصرى الى الجواز ومنع ابو على الجبائى وابو الهذيل
العلاف واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى
اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العلم وهو
قوله عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم فى حكمهم فى خلافة عمر لما روى ذلك عبد الرحمن ع
واما الثانى فظاهر الثانى انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع
العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة فى الجواز هناك انما هو تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام
وهى بعينها متحققة فى صورة النزاع فثبت الحكم احتج ابو على وابو الهذيل بوجهين الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل
ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاول فلان اسماع المكلف العام من دون سماعه المخصوص يوجب اعتقاده
ارادة الاستغراق منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثانى فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه الثانى
لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشئ من العمومات الا بعد طوافه فى اقطار الارضين وسؤاله هل للعام مخصص ام لا
وبطلان التالى وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل كيف

والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له
وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف العمل بالعام على طواف اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان
لو لم يتحقق ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا او عدم الظفر به اما مع تحققه
وهو الواقع فلا وذلك لان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام
حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف
العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا **قال** قدس الله روحه الخامس
كل من يريد الله تعالى افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما الان يعمل به كالمكلف في الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف يعرف الاحكام
الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي
اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب
له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد له افهامه لا يجب عليه
بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه له لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني
فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب
فعلا كالعالم في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا
الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب
كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالحكم بالنسبة
الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الايات
والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث
في الظاهر والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد
اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدمات لقرب عهده بالاسلام وابعد منه
قوله عم لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه [illegible]
ستين باضمار طعام للتساوي في دفع الحاجة بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما الامكان وقصد فضل الجماعة

وحصول

وحصول استجابة الدعاء فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لاتساق الاية للرد على لمزهم في المعطين
ورضاهم ان اخذوا وسخطهم ان منعوا **اقول** قدم في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال غير ما فهم
عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم يفيد التعريف بل قد يكون
مفيدا للتحديد التام وذلك عندما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسمات فصولا لها فاذن لا حاجة الى
اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا من النقيض واخرى
دون ذلك وانقسم اللفظ بذلك الاعتبار الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلهذا كان من
التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا احمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح
عليه فحينئذ يتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون الماول ذا فطنة
وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم
لابن غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن وقد اولوه بثلاث تاويلات
الاول حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فمعنى قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سايرهن
اي لا تتزوجهن الثاني انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك
صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه الثالث يحتمل انه امر الزوج باختيار
اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان
المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول صلعم فوض الامساك والمفارقة
الى الزوج وهما غير واقعين باختياره عندهم لوقوع الفراق بعد اسلامه وتوقف ابتداء النكاح على رضاء الزوجات
ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب والندب على ما مر وحصر التزوج
في العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج
حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم يخل المسلمون
باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك وقع النقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث
ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الدايرة في الاسلام بحيث يعرف وجوب اختيار السابقات لقرب

عهدهم بالاسلام ولما روى من انه واحدا اسلم على خمس فقال النبى صلى الله عليه وسلم امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال
المامون فعمدت الى اقدمهن ففارقتها ومنها تاويل قوله عليه السلام لفيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك ايتهما
شئت بالتاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد من الاول لانه هنا صرح بتخيير حيث
امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير تفصيل علاوة الاول ومنها تاويل اصحاب ابى حنيفة ايضا
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد اطعام طعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود انما هو رفع الحاجة
وانه لا فرق فى ذلك بين رفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا او بين رفع حاجة مسكين واحد ستين يوما
وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه من المقصود وان سلم
فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع وانضمام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قل
ان يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولى من اولياء الله تعالى يحصل به البركة ويكون دعاؤه مستجابا
حصول ذلك فى الواحد نادر ولعل من التاويلات البعيدة حمل علمائنا ابة الزكوة وهى قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان مصارف
الصدقات وشروط الاستحقاق ورفع الحاجة عن صنف من الاصناف المذكورة لا رفع الحاجة عن الكل وح يجوز
صرفها الى واحد من الاصناف واستبعده الشافعى محتجا بانه تعالى اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف
بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافى ما قلناه لجواز كونه
مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اوفق بالموافقة لظاهر الاضافة والعطف
والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قلناه وهو قوله تعالى ومنهم
من يلمزك فى الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطى الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم
قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم بقوله ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله
سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطيها اهلها ومستحقها ومن
حصلت فيه شرائط الاستحقاق وعدد ذلك بقوله انما الصدقات الاية واجراء الله اللفظ على ظاهره انما
يتعين عند عدم المعارض من القرائن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان

لقايل

لقايل ان يمنع كون اللام حقيقة فى التمليك لانها مستعملة فى غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف الاصل
وح فيتعين كونها للقدر المشترك عنهما وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف
باطل لان ما قاله يقتضى التشريك ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف **قال** قدس الله روحه المقصد السادس فى
الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب من الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق
بين العمد والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل بكونه معصية ولارتفاع الامان
عن اخبارهم فينتفى فايدة البعثة ولعدم الانقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء على امتناع
وقوع الكفر منهم الا الفضيلية حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر وجوز بعض الجمهور صدور الخطا فى الاعتقاد
الذى لا يوجب كفرا كالحكم بعدم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق بالفتوى
كذلك الا الخطا سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عنهم عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه
سمعا والجبائى منع من الصغيرة والكبيرة الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوز سهوا الا انهم
لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة سهوا وخطاء وعمدا ولا تكون
الا المنفرة ونحو ما ذكرناه **اقول** لما توقف كون بعض افعال الرسول صلى الله عليه وسلم من مبادى الاحكام الشرعية على عصمته عليه السلام بحث
عما هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبى من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا
او سهوا او خطاء فى التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شئ من ذلك لوجب اتباعهم مع جهل المكلف بكونه
معصية فيه لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تعالى فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعونى والتالى باطل والا لزم وجوب
الحرام ولان النبى صلى الله عليه وسلم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفى الوثوق باخباره وهو مستلزم لانتفاء فايدة البعثة
اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبى صلى الله عليه وسلم بذلك بحيث
يبايعونه على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت الامة الكذب فى اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا او ما
اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز
الخطا عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاحتقار بهم والاعراض عن متابعتهم والاقتداء على مخالفتهم
وذلك نقض للغرض من البعثة وانفردت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير

منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم
عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبنى على الحسن والقبح
العقليين ووجوب رعاية الحكم فى افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم
يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم
قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية
فجوزه قوم ومنعه آخرون لكونه منفرا وثانيها التبليغ واتفقوا على امتناع التعمد عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون
من الاحكام وجوز بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه
وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنعهم من جوز عليهم الكباير عمدا والحشوية قالوا بوقوع هذا
والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ارتكابهم الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطا
فى التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا او خطاء فى التاويل وجوزه سهوا لكنهم مؤاخذون بما يقع منهم على جهة السهو
وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير وجوزوا عليهم
الصغاير عمدا وسهوا وخطاء فى التاويل الا المنفرة كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كنا فى من نقل ومنهم من قال
لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا ولا سهوا فقد يقع لكن بشرط ان يذكروه فى الحال ويعرفوا غيرهم انهم سهوا عنه
والحق الاول انتهى والاستقصاء فى ذلك مذكور فى الكتب الكلامية **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
عندي ان فعله اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم فى حقنا الا احتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه فاتبعونى وما آتاكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة فى القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل
خصوصا مع سبق ذكر الدعاء والاسوة انما يتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالايتاء القول بقرينة وما
نهاكم عنه والطاعة موافقة الامر ونفى الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه والحق بذلك
الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على الاربع اماما او تخييرا بانه
يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك مما علمت صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا

متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان
لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله تخويفا على الترك وللاجماع على الرجوع فى الاحكام الى فعله كقبلة الصايم
اقول افعال الرسول ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ
ولا نزاع فى كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها من خواصه كوجوب الوتر والتهجد
بالليل واباحة الوصال فى الصوم والزيادة على اربعة فى النكاح الدايم وذلك لا يدل على مشاركتنا اياه فيه اجماعا بل يدل
على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا به او لا يثبت فان عرف ان فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا
على وجه الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا بالصفة للفعل لا بوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين فى
الوضوء من المرفقين وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول قصد بايقاعه القربة لله تعالى كان دالا على الوجوب فى حقه
وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابي الطاهر وابن حيران وحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن
الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى
والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان التقرب الى الله بالفعل
يرفع كونه مباحا او محظورا ومكروها وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم قصدها على المعينين وكذلك فى حق
امته وان لم يعلم قصده به القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المص وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم
فيما ظهر منه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن
الفعل لان عصمته تمنع من وقوع المحظور ونذوره ووقوع المكروه منه واغلبيته الواجب والندب والمباح فى افعاله
يقتضي اطراح هذا فى حقه واما فى حقنا فكذلك ايضا لانه وان كان قد اختص بخصايص الا ان مشاركته امته اياه فى
الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القايلون بالوجوب بوجوه دلوا المص
منها ثمانية الاولى قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على القول والتحذير
على مخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو الاتيان بمثله الثاني قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والتهمة
بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله ولا اليوم الآخر وهذا لوعد وزجر وذلك دليل الوجوب
الثالث قوله تعالى فاتبعوه امر الله تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع قوله تعالى ان كنتم

والاسوة الاتيان بمثل فعله العزائم
نعله وقوله لمن كان يرجو الله
جم

تحبون الله فاتبعوني دل ان اتباعه لازم لمحبة الله تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الآية
على اللزوم المدعي فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب
فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لانه فعله طاعة له فيكون عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال
الامر يحصل بطاعته في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو
المطلوب الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما
لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فليحقه الذم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق
انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة
اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعاء في الآية
وهي قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ان التاسي انما يتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول ص قد يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل
على الوجوب لعدم دلالة الخاص على العام وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه ع
وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شيء يقع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار
المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هذا القول لوقوع الاجماع على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر
فان المتابعة انما يتحقق في الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصودة وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان اراد بها
العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه
غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل
لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليه اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا فلا نم انه اذا فعل فعلا

فقد

فقد اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن
السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند تزويجهم بازواج ادعيائهم وذلك يدل
على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كلما فعله واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا الثامن ان الاحتياط
انما يتحقق اذا علمنا وجه الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال ومجاوزة الاربع وان
يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر
وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه من افعاله ع مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من
المعتزلة والفقهاء بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين
به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين به على وجه النفل باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه واوجب
بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وغيرها من الآيات ولاجماع الصحابة على الرجوع
في الاحكام الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالت عن قبلة الصائم فقال لها ع تقول لهم اني اقبل وانا صائم ولولا وجوب
اتباعه في افعاله لما كان ذلك معنى ولان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله ص
فاغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع ع فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر
لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله ص يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه لم يدل على حكم في حقنا اي من
وجوب وندب لا اسند كالدعلية باحتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية التي لا يظهر
فيه قصد القربة من افعاله ع وعدم الدلالة على حكم في حقنا قال قدس الله روحه البحث الثالث يعلم الوجه
بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب والندب بقصد
القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة والدائم يتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب
وبوقوعه قضاء المندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب آخر وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان وبوقوعه
قضاء للواجب او جزء الشرط موجب كالنذر وبتحريمه لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف اقول
لما بين كون التاسي بالنبي ص واجبا وان ذلك متوقف على معرفة وجه فعله ع اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله ع وهي

منحصر في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته ع تمنع من دخول المحظور فيها ويندر وقوع المكروه منه ع
واغلبية الاقسام الثلثة المذكوره يقتضى الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق منها ما يشترك الثلثة فيه يعنى
انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص بعمان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه
الفعل مثل قوله ع هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على احد الوجوه الثلثة
كما لو صلى امتثالا لقوله تعـ اقم الصلوة الدال على الوجوب ولما لو كانت عسله امتثالا لقوله تعـ فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا المقصود به الندبية او اصطاد وا بعد احلاله عقيب قوله تعـ واذا حللتم فاصطادوا والمقصود به الاباحة فانه يعلم
به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله ع بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل
موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني
فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفى ما زاد على خمسه
من كسمه وجوب وندب وكراهه ويعرف ندبيته بوجوه ا بقصد الرسول التقرب الى الله تعـ فيعلم كونه راجحا
وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب بحكم البقاء على اصل العدم فيتعين الندب ب ان يوقعه على وجه القربة ثم تركه من غير
نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعـ يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفى الوجوب فيتعين الندب
والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا وكونه حكمه مستمرا والاخلال كونه واجبا مرة او مرارا محصورة
او مدة محصورة فيترك عند انقضائها ا ان يداوم عليه ثم تركه من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يؤذن
برجحان الفعل والترك من غير عذر ولا نسخ ينفى الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة و
العلم باستمرار الحكم لما تقدم ج ان يخيره وبين مندوب بحرمة لامتناع التخيير بين المندوب وبين غيره ب كونه قضاء
لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه بوجوه د نص ع على انه مخير بينه
وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب اقتوانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان
والاقامة للصلوة ه معرفة كونه قضاء لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر لمنع وجوب المساواة
بينهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في شهر رمضان مع وجوب قضائه اتفاقا
وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع وجوب ادائها اجماعا وح لا يبقى في معرفة وجه المقضى دلالة على وجه

القضاء وقوعه جزء الشرط موجب للفعل كما لو نذر ان رزق ولدا تصدق فرزق فيتصدق فيعلم وجوبه
ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله نعلم الوجه
حقيقة اعنى الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة
ل مد سر الله روحه البحث الرابع الفعلان اذا تعارضا وكانا من الرسول ع علم ان السابق منسوخ اذا علم التعبد ع
بهما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره ع علم خروج الفاعل من التاسى وان عارض فعله ع قوله وتقدم القول
مع عدم تراخى الفعل واختص القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه وان اختص بامته عمل
القول لئلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنا
وعنه وان اختص به كان نسخا عنا وان اختص بنا كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتاسى وان تقدم الفعل وتعقبه
القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بامته دل على اختصاصه
بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا ناسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم
الفعل قدم القول لقوة دلالته لاستغنائه عن الفعل دون العكس وللعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز ان يكون
يكون متناولا وتقدمه فلا يتناولنا لنا اقول الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع تنافي المتعارضين و انما
يتنافى الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما او محلهما ومن المعلوم لاستحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت
واحد اما الفعلان المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما
بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الاخر او لزمانه كما لو فعل ع فعلا بعد ان فعل ضده
الذي دل الدليل على تعبده به دائما ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ كما لو فعل
فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ له ثم يفعل بعض المكلفين ما يضاد
ذلك الفعل ويقرره ع عليه فيعلم انه خارج عن التاسى بالرسول ع في ذلك ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه
ان كان متراخيا اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون من الرسول
وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه
وعلى التقديرين فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا او

غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به عم او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام يب ان يتقدم
القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا
جايز عند من جوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل اذا علم وانه اوقعه على
وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول
القول لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب ان يتقدم فعله على قوله المختص به
من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما بعده
من الاوقات ما لم يرد الناسخ ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ان لا يكون
القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغاء القول بالكلية
ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقاء حكمه في حقه عم فكان جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية
ان يتاخر الفعل عن القول المختص بها متراخيا فيكون دالا على ان حكم الفعل مختصا به ان يتاخر القول المختص
بها متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنها دونه ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي
فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا
عنه وعنهم ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعدم لزومه لامته
ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما على الاخر قدم القول
لقوة دلالته على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه
اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم لانه مقدر وتناول الفعل لنا غير
معلوم لعدم علمنا بجنس عمله اتفاقا قال قدس الله روحه البحث الخامس الاقرب انه عليه السلم قبل النبوة لم يكن
متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر اربابها ولامتنع عموم دعوة من سبقه عم او وصول شرعه اليه بالتواتر
وركوب الدابة حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه واما بعد النبوة
فالحق انه كذلك واخطا من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم او موسى او عيسى عم لانه عم اوحي اليه كما اوحي اليهم
فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حين اطلع في التوراة قال

لو كان

لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء وقوله تعـ
فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح تشبيه
بالاقتدا بشي من الهدى
الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبياء لم يحكموا بالجميع اقول هذا من جملة فروع
التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عم هل كان متعبدا بشريعة احد ممن سواه من الانبياء عم ام لا اما قبل النبوة
فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة احد
منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله
واخلاقه ص ولما لم ينقل علمنا انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق
الوحي من الله تعـ كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه
الى انفسهم ولو ثبت ذلك لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان دعوة من تقدمه
كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه عم كان يركب البهيمة وياكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع
من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه
لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة حسن عقلا ولانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف
والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك لا للاذن فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ماذون فيه من شرع من
تقدمه واما بعد نبوته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل
الناسخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابرهيم وقال اخرون بشرع موسى وقيل عيسى عم وقيل بالكل
لنا ما بيناه والحق ان يقال اما ان يكون مراد القايل بتعبده عم بشرع من قبله انه كان يوحى الى الانبياء عم مثل ما يوحى الى غيره من
الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شرعه او في بعضه والاول
معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما تقدمه من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم كونه عم
الطلاق ص
متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في نفسه لانه تعـ اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما
الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عم لم يرجع اليهم في شيء
من الوقايع في شيء من الاحكام والحوادث ولا النقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما

غضب من عمر لما رآه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب
السابقة والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وخفاء احكامها لوجوب التأسي ع والتوالي
باطل بالاجماع احتجوا بقوله تعم فبهداهم اقتده امر نبيه ص بالاقتداء بهداهم وبقوله تعم انا اوحينا اليك كما اوحينا
الى نوح والنبيين وقوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعم واتبع ملة ابراهيم
حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول
كالتوحيد والعدل دون الاحكام الفرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثاني ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي
لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى به وعن الثالث ان قوله يحكم بها النبيون ممتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبياء
بكل ما في التورية لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون المراد يحكم ببعضها
المسمى وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيها الشرايع او في الانبياء
بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول نبينا ص في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره
بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم ع كانت مندرسة مكتف
يكون مأمورا بها وعن الخامس انها تدل على انه وصى محمدا ص بما وحى به نوحا والسنن من امرهم باقامة الدين
وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع لما تقدم **قال** قدس الله روحه المقصد السابع في النسخ
وفيه مباحث الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل
لا بدليل شرعي وخرج بالمتأخر الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن مثل
فعل ما امر به لانه لولم يكن هذا النهي لم يكن حاصلا مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم
الحكم والقاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا ينعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني
اذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك وتجويز كثرته يبطل
بامتناع اجتماع الامثال ولان خطابه تعم كلامه وهو قديم ولانه تعم ان علم الدوام فلا نسخ والا انتهى الحكم لذاته
اقول والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والخطاب عندنا حادث وجاز تعلق علمه تعم برفعه بالناسخ

لما فرغ من البحث عما يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي يجب عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو النسخ و
لما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدأ بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة
عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال نسخت الريح آثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم
انتقاله من موضع الى آخر ويستعمل ايض في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب الى آخر عند نقل ما فيه اليه او تحكيه
ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى آخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث
الى آخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني و بعكسه
قال القفال والمص وافق ابا الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض ومن الازالة
اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ
للاعم اولى لما تقدم واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المص بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه على
وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحسية والحكم شامل للوجودي
كالوجوب والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وبتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع بالشرعي يخرج رفع
الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى دليل عقلي وبتقييد
بالتأخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط
والصفة والغاية وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعم عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة
ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الا ان مقتضاه صيام
يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار بما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يحتاج اخراجه من حد
النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المص بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالفعل سلمنا لكن
لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعم لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقيد التأخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية لانها يقع متأخرة للخطابات الحسية
متراخية ومطلق التأخر لا يدل على التراخي ولان هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل يدل على ان
بها غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله خرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعم

عن مثل فعل ما امر به ممنوع لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار بحيث يكون
النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد
الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تصرم ذلك الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس
كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا الخطاب الثاني لم يكن حكم
الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان ينبغي ان يصدر رفع الحكم بقوله
لا لعذر والا انتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة
فانه ليس نسخا مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل
بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء مدة الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته
في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم الا لايه والا لما في
فلا بد وان يكون منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني واحتج عليه بوجوه ا
انه لو لم يعدم حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة بانه
من الجانبين فكما ان الطاري ضد للباقي فكذا الباقي ضد للطاري فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح
من غير مرجح وانه محال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون كذلك ان
لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي
منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوي
موجب للرجحان وبجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيرجح عليه من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري
على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة الاحتياج الاثر
الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف مشترك فيه الطاري والباقي قوله وبجواز كون الطاري اكثر افرادا من
الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال ب ان حكم الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول
استحال نسخه لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب و الجواب
عن ا انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير

مرجح

مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم ابطال قوته مطلقا فان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام وعن ب ان خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن ج
المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه في
انقطاعه برفع الناسخ اياه قال قدس الله روحه البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا لامكان اشتمال
الفعل على المصلحة في وقت دون اخر وللقطع بثبوت نبوة محمد صلعم والاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدمه
واحتجاج اليهود بان موسى ع ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا اقتضى الفعل مرة ان لم يبين انقطاعه و
وجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا فيمتنع
الامر به ضعيف لاحتمال ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استاصلهم بخت النصر الا من شذ
وقول موسى عليه السلم لكون الابدية قد يراد بها الزمان المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ست سنين
ثم يعتق في السابعة فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر ويستخدم خمسين سنة ثم يعتق
وكون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الزمان والاحوال المتجددة ويعارض بوقوع النسخ عندهم
في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعله مؤبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقريب خروفين كل يوم بكرة وعشية
ثم نسخه اقول اكثر الناس على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في
الثاني ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح والاغراض كما
يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح يختلف باختلاف
المكلفين واوقاتهم واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامر به ومفسدة لبعضهم فينهاه عنه او
مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في اخر فيامر به في الوقت الاول وينهى عنه في الباقي واما على قول الخصم
فظاهر فان له تعالى اثبات الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون و على
الثاني بوجهين احدهما القطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين القاطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ و
ثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد صلعم ناسخة لما تقدمها

من الشرايع احتجت اليهود بوجوه الاول ان موسى ع امر بدوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول
فلانه لو لم يامر بدوام شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا
لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لما اكتفى من شرعه
بالمدة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ واما الثاني فلانه
نبي معصوم وبيانه للدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز عليه ب قول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا
قوله جه والابد عبارة عما لا يتناهى في جانب المستقبل فيستحيل نسخه ج ان الفعل المامور به شرعا ان كان
حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم لقبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف
المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه لدوام شرعه والمدعى انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا
اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع بان بخت النصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذاذ لا يبلغون
عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي
على نقله وعن ب المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر اليهود
سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية كما في قوله يستخدم العبد ست
سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين
سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن ج
ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين للافعال
وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له
النسخ والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال
لما ذكرناه بحسن الصدق وقبح الكذب ويجوز هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون
بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان
يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة
التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من

التورية قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عندهم
واعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما يدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ
التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا **قال** قدس الله روحه البحث الثالث
في القران ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم الصدقة على المناجاة وثبات
الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تع لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم
العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد وبقاء
الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد تقدم من كتب الله تع ما يبطله ولا ياتيه ما يبطل
من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان سنة او اقل فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز يقتضي
كون الصحابة باسرهم منافقين غير علي ع فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس كغيره
عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها زايلة بالكلية **اقول** اتفقت الامة على وقوع النسخ في القران العزيز
وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه الاول انه تع امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله تع والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تع امر بتقديم الصدقة على المناجاة
بقوله يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تع امر بثبات
الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تع الان خفف الله عنكم
وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تع امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ
ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس
لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة فح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة دالا على كون
بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم بقوله تع في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجوه المذكورة اما عن الاول
فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حول اعتدت به ولا ينافي الحكم في

بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما عن الثاني فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا
الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما
عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والناس في غاية الجزع والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة
العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن الرابع بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه
اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية
ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه الباطل من بعده ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى بعضه وعن الاعتداد
الاولى بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من
الحول او فيه ان امكن فلا اعتداد بخصوصية الحول زال بالكلية والثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر
الصحابة غير امير المؤمنين ع منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية
لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على الاثنين والحال كما ذكر وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال
الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل ليتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا ببيت
المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في شرائط النسخ وهي استمرار
ما ان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضر اما واجب استمراره اما
لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل وثبوت المنسوخ
والناسخ بالشرع وتأخر الناسخ وعدم توقت الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل الا بالمجهول كقوله دوموا عليه الى ان
انسخه عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ لتساوي
ما علم استمرار الحكم فيه لظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال
وقد يكون الى بدل مضاد فيكفي ثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشورا برمضان وسائر الحقوق بالزكوة
ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ تارة تتعلق بالمنسوخ
وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمدة واحدة او مطلقا
لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود الذين يكون كل واحد منهما في حال واجبا وفي حال حراما

وفي

وفي حال مباحا كما في حال الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء والمباح في غيره وكالنفع
والضر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الشعب وضارا في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ
فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه
معلل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة
لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق
النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم ولقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله ع قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام و
الثيب بالثيب جلد مائة والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها دون الاحكام
فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع الحكم
البرائة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم
المنسوخ الذي دل الناسخ على رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او لما هو جزئه او لملزومه او علم استمرار الحكم
بقرينة صارفة عن الخطاب لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه من الخطاب في صحة ورود النسخ عليه لان الامر
لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب لكان نسخا
اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا فان ارتفاع
الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن المنسوخ لما عرفت في شرح حد النسخ وان
لا يتحد بالناسخ عين ما ارتبط بالمنسوخ والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود ما يدل
على زوال الحكم المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مضاد الحكم الاول كفى دليل
ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد
كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم
المنافاة بينهما بل يشترط وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا لان العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز

نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشعرية لنا لو جاز ذلك لزم البداء اذ شروط البداء اربعة وهي
اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي
عنه او قبيحا فيستحيل الامر به لا يقال يمتنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل متناول الامر او لتناول الامر الاعتقاد والنهي
بالفعل لانا نقول المتماثلان يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت والاخر مفسدة فيه والاول يتناولهما فكذا النهي
ولامتناع التمييز بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الاخر ولما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر
يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا بان ابراهيم ع امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد
قد يامر عبده بفعل بشرط ان لا ينهاه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الامر خاصة والجواب
المنع من امر ابراهيم ع بالذبح لقوله تع قد صدقت الرؤيا نعم امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلا عظيم والفداء
عن ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله تع يوصل ما يقطعه والسيد انما يحسن منه لجواز البداء
عليه بخلافه تع وحسن الامر تابع لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن
من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به ومفسدة في اخر فينهى عنه
والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب الناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من
تناول كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار
صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس فمنع منه اصحابنا وجماعة
المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المص الاول
وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تع والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق معها اربعة اتحاد الفعل ووقته وجهته والمكلف به وهي متحققة في صورة
النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تع وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان
ايجاده مع اعادة مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والاحتياج الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل به
ان الفعل المامور به ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر به ولان
علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب فح يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا

عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب ما لا وجه له يقتضي وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي اعني الفعل
لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق
النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة
والاخر مفسدة فيكون الامر الاول متناولا لهما على سبيل البدل لا الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز
احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور
به الصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله في اعتقاده وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة
وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير عن متعلق النهي والنزاع
انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول
فلان ابراهيم ع كان مامورا بذبح ولده اسمعيل بدليل قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت
افعل ما تؤمر وقوله ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تع وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة الاخلال له ع بالواجب الثاني انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب
بشرط ان لا انهاك عن خياطته فكذا يحسن من الشارع ح ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة
والامر به كذلك ثم تزول مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه وان كان الفعل المامور
مصلحة في وقتي الامر والنهي لما يتضمن الامر من المفسدة والجواب عن الاول المنع من امر ابراهيم ع بالذبح بل انما كان مامورا
بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا مين ويؤيده قوله تع
قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لقال قد صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا بالذبح
حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا نم انه لم يذبحه فقد روي انه ع ذبحه وكان كلما
قطع منه عضوا وصله الله تع وقد قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نم وذلك لان الفداء ليس
عن نفس الذبح بل ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع بالملازمة وظاهر ان علة حسن
ذلك من السيد العبد جواز البداء عليه وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تع لكونه
عالما بكل معلوم وعن ح ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرض مصلحة الفعل باقية كان

حسنا باقيا وايض فاستلزام الامر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل لان فيه بقاء لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عن امر به وان المتنازع اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور عند مباشرة الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحة ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل في وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت **قال** قدس الله روحه البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخير منها في اللفظ اذ هو المفهوم هنا ويجوز نسخ الشيء الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد والرجم وصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا انما الخير اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد في الاعتداد بالحول والرجم بين الشيخ والشيخة والخبر ان امتنع بغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز في مثل عمر نوح عم الف سنة ثم يبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى عن التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن الشيء كلما صح المحبب من القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالا بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة ولا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبح **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب تقديم الصدقة قدام المناجات للرسول صلعم المستفاد من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان عدم الحكم فلا يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا ويقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه مانيا به ولا يحصل بالفاعل ولعدم الفايدة في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولان ترتب الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعه اخرون ووقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء الاسلام خير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجز والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو لها والاثقل ليس كذلك والجواب بالمنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة والحكم عبادة مستقلة يجوز انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القران بمجردها موجب لحصول الثواب والاخر بقوله عم من قرء القران فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجبا لحصول الثواب وان تجرد عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلوة والصيام والحج واذا كان كذلك لم يكن رفع احديهما موجبا لرفع الاخرى ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى مع بقاء الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيورث ذلك الى الجهل القبيح وعلى القران عن الفايدة ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها توهم زوال حكمها فيوردي الى الجهل ايض والجواب انه انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة اذا لم يفهم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فايدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو حصول الثواب لها بمجرد تلاوتها وجواز اشتمالها على حكم يعلمها الله تعالى وهي خفية عن البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضية

عدم طريان ما ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي استغراق

الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن

العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق

النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشي لا يعاند شرطه

احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني

ممتنع فكذا الاول والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة

في جواز نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة

والسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفصل الحرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا التوع

الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بالاخبار

بنقيضه لو لا تغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الحق

عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو لا تحله

وقتهما اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم

الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب والحائض قراءة بعض

القران العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند

النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان المراد منه مثل قوله عز وجل

فلبث فيهم الف سنة ثم تبين بعد انه انما عمر الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم صدق حده عليه

اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف سنة وبعض المراد به احتج المجبا بان

بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم

ومعلوم ان ذلك لو فعل لكان كذبا والجواب انه يعارض بايهام النسخ في الامر البدا فانه لما لم يمنع من تطرق

النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير متكرر لاستحالة العدم في اهلاكهم فقوله

اهلك الله عادا انما يتناول المدة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم رفع لذلك المعنى كذبا اما لو قال

المراد

المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالزمان والتحقيق

ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فرضه للخبر اما بحكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى

التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا وايضا فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغيره او لا والنسخ

في كل ذلك جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه محال عندنا وعند المعتزلة السادسة العلم ان وجب بكونه مصلحة

وكانت مصلحة لازمة له لا تتغير بتغير الازمان والمكلف والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا

لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه

من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة قال رحمه الله

البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما

ولا الغاؤهما ولا العمل بالمقدم فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله تعالى نات بخير منها اسند الاتيان الى الله

هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية او المساواة وانما يتحقق في القران وابعاضه وبقوله لتبين للناس

ما نزل اليهم والناسخ لحيس بمبين وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب انه لا يلزم ان يكون

الماتي به ناسخا خصوصا وقد ترتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان

فهو بيان مدة العبادة اذ المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قصدوه لاختصاصه

بالمجمل وانكار التبديل مع دليل على انه بوحي من الله تعالى قرانا او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلان اجماع الصحابة

على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض

المتواتر وهو متاخر ولوقوعه في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم

ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع

فرق بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا يعارضه ونفي

الواجدان الى تلك الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا

جاز ان يكونوا سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ

للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالان باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القران و صوم

من التباع الناسخ ؟

منه ثم انه نسخ حكم القبلة او سمعوا ؟؟

رمضان ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينقضي القتال احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما
نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر والجواب لا يدل على حصر كلامه في البيان وبالعدم وبجواز
نسخ السنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها لقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وجواز نسخ احد الاحاد
بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **اقول** لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعوارضه
شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ له ولو له منحصرا
في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة آحادا على ما يأتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل
ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلثة فكانت اقسامهما تسعة وقد ذكرها مفصلة اما نسخ الكتاب
بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم
وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنعه الشافعي
واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا
يمكن العمل بهما لانه جمع بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالاخر
فاذا زال المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه
الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن لا السنة لانها كلام الرسول عم ولانه
وصف المأتي به يكون خيرا من الآية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير القرآن ان يكون خيرا منه او مماثلا
له وذلك يقتضي ان يكون المأتي به من جنس المنسوخ كما لو قال الانسان ما اخذ منك من ثوب آتيك بخير منه
او مثله فانه يفيد عرفا اتيانه بثوب خير منه او مماثل له وجنس القرآن قرآن الثاني السنة مبينة للقرآن والناسخ
ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم
من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له لما صدق قوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة

لا يكون

لا يكون ناسخة للقرآن والجواب عن الاول انه مبني على كون المأتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين
ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون متأخرا عن النسخ المتأخر عن الناسخ لانه اثر فلو كان
المأتي به هو الناسخ دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا المأتي به قلت الاتيان متقدم على المأتي به لانه
عبارة عن اعادة وترتبه على النسخ يوجب ترتب المأتي به عليه وهو المدعى واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على
كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون المأتي به خيرا
انما هو في كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا للمكلفين من المنسوخ
واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من وجوب كون المأتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض
بقول الملك لرعيته من يلقني منكم بحمد وشكر القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الخير من جنس الحمد
والشكر المسائل من العطاء والانعام والرحمة والاكرام وعن الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص
في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم
وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نم انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض
القرآن وبعضها ناسخا لبعض آخر منه سلمنا لكن لا نم ان المراد بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر
لان ذلك مختص ببعض القرآن العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات ولو كان مرادا لزم خلاف ظاهر
العموم من ما نزل اليهم ووجب حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القرآن على ما تقدم وعن الثالث
ان الآية انما دلت على انه ليس للرسول صلعم تبديل القرآن من تلقاء نفسه وليس فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي
من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انها دالة على ان له ذلك من حيث المفهوم ج الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا
عند جمهور الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل بالمتأخر
منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما يصل الينا
من اخبار الآحاد واختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر
الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز او السنة قال علي عم لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان عليا عم وصف الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل

على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه ع علل رد الخبر بعوارضه وهو يفيد كونه
غير مردود لذاته وعم علل الرد بكون المخبر امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر
كما علله شهادتها احتج اهل الظاهر بوجوه ا انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد على ما
تقدم فكذا نسخه به قياسا عليه والجامع كون كل منهما ازالة لما هو مظنون او لان فيه جمعا بين الدليلين ب
ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج
انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلنسخ قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عليه السلم بطريق الاحاد من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع ولنسخ قوله تع
واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع المنقول احادا لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد ولم ينكر الرسول ص عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن ا ان الاجماع من الصحابة فرق
بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن ب ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون
مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا
في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر بالعكس فيتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ
المدعى فيما ذكرتم اما الاية الاولى فان عدم وجدانه ع فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير الاشياء المذكورة
لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة
اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا فح
لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما الاية الثانية فليست منسوخة بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها بل مخصصة به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نم انهم قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز
ان يكون النبي ص اسمعهم صوتا يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انضم الى اخبارهم بذلك من القرائن
ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة
الرسول بان القبلة قد استدارت د وقوع نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت منقولة بالتواتر او
بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجوه

الاول

الاول التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اوليس في القران العزيز
ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال
بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر بالاستقبال الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا
محال للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا ب ان مباشرة النساء في الليل كانت
محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تع فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ج ان صوم
عاشورا كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر
فان الامر بشهر رمضان غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه اي
تعين رمضان للبدلية او لا د جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم
الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران
العزيز احتج الشافعي بقوله تع لتبين للناس ما نزل وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران العزيز فلو كان القران
ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب ليس في الاية
ما يدل على انحصار كلامه ع في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان
اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم نسخه الله تع باية
من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فيما تقدم من تعيين حمل البيان
على التبليغ والاظهار وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه الى حين نزول الاية المذكورة
ولا يدل على كونه مبينا لما سينزل الله تع فيما بعد واعلم ان الشافعي ذكر في مسئلة لا على امتناع نسخ القران
بالسنة لان الناسخ ليس مبينا وفي مسئلة لا على عكسه انه مبين وهو متناقض و يجوز نسخ السنة المتواترة عقلا
اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منها لما تقدم ز يجوز نسخ السنة المنقولة بالاحاد
بالاحاد كقوله ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب
الخمر فان شرب رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر

ح نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جائز قطعا ط نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا ممتنع

سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد **قال** قدس الله روحه البحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان

دلالته متوقفة على وفاة الرسول صلعم فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع بالطلا لان اجماعهم

على خلافهما خطأ اولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطأ او لا عنه فيكون الثاني خطأ

وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا كان خطأ او اجماعا لزم تخطئة احدهما والاجماع عقيب الخلاف لمستقر

ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء بل مبين لزوال الشرط الاول والقياس لا يكون ناسخا والعكس

لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع

مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسايل الاولى

في ان الاجماع لا يكون منسوخا بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا

لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول صلعم لانه ما دام موجودا لم ينعقد الاجماع من دونه

سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عم لم يكن بقول غيره عبرة وح لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ

له اما من الكتاب او السنة او الاجماع اذ القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما

ان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجددهما بعد وفاة الرسول صلعم وح يكون خلاف مقتضاهما

خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ وهو محال لما ياتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان

خطأ وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول

خطأ لان ذلك الدليل لا بد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ولم يكن منافيا له

لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت

على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك

التخيير واما الثاني فظاهر لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاختلاف

ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لا لان الاجماع الثاني

رفعه ولقايل ان يقول لا نم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول صلعم لان الرسول صلعم اخبر ان امته لا تجتمع

على

على الخطأ ولا على ضلالة وح تحقق الاجماع من دون الرسول صلعم في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله

وما ذكروه من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون

اجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به

لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود

دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق

نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا

او اجماعا والاول محال لان خلاف النص خطأ فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطأ والثاني محال ايض لما تقدم

من لزوم كون احدهما خطأ الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة على ما ياتي هذا اذا

لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما

اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا ومنسوخا عند المص وموافقيه واما عند الجمهور القايلين بانه حجة مطلقة فجوزوا

نسخه بالنص في حيوة الرسول صلعم وبعده بالاجماع بجواز نصه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق

وكذا اذا اختلفت الامة على قولين قياسا ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون

القياس ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر بما لو اقتضى القياس حكما

مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في وصف بما يناقض ذلك الحكم ونص على عليه

ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على

تحريم الخمر العلة كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابعة

اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تع فلا تقل لهما اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع

تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المص اما الاول فلانه

نقض للغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تع فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما

ينافي ذلك ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري ومن رد

القاضي عبد الجبار فمنع منه نظرا لما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التخصيص على تحريمه و

تحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخرى واما
الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقا
التابع عند ارتفاع متبوعه **قال** قدس الله روحه البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس
نسخا واما الزيادة على النص في العبادة الواحدة فالحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحسن ما قيل
هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة كون الزيادة هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق
ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها الثاني ان هذا الزوال هل يسمى نسخا والحق ان الزايل ان كان حكما شرعيا
وكان المزيل متراخيا فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس فالحق ان الزايل ان كان ثابت
حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايل بالنفي فزيادة التغريب وعشرين لا يزيل الا نفيهما
عقلا وايجاب الثمانين وكونها كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما وزيد
على الفرايض الخمس لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعلها مع جوازه بخبر الواحد اما لو قال
الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا للعموم الكتاب الدال
على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه واباحة قطع رجل
ثانيا رافعة لحظره الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب معين وغيره رفع لحكم
عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه فاما علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه
اما او نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين
الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين فيقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد ليس
نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي
الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل نسخت
وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في
الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل
فيه خبر الواحد اما صوم النهار لم يوجب بعض الليل فانه رفع حكما عقليا فجاز اثباته بخبر واحد في اثبات

لان ايجاب الثمانين نفسه كان بين نفي الزايد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد وبخبر الثمانين م

واثبات بدل للشرط يرفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في
البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك وفيه مسايل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادة ليس نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس
نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون حيث
ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم كون زيادة عبادة على اخر العبادات
نسخا لان ذلك يخرج الاخير عن كونها اخيرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يترتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختص
بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا لان
ذلك الوصف زوال الحكم المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة
اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية
انه نسخ وفصل اخرون فقال بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب والشرط خلاف ما افادته الزيادة
كانت نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة او زكوا عن الغنم اذا كانت سائمة وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة
قال القاضي عبد الجبار ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة على حد
ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا
فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه المص
وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق
انها تقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي احد عدمه الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل يسمى نسخا
والحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا وهو
البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل يثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق ان
كان الزايل حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس
ليس حجة في الكفارات والحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان الزايل حكما شرعيا
فلينظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزايل جاز والا فلا وهذا انما يتعلق بالاصول في تفرع

بزيادة تغريب قبل زوال

على ذلك مسايل فقهية أ زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس
نسخا الا انها انما رفعت نفي التغريب او ما زاد على الثمانين في حد القذف ليس نسخا الا انها انما رفعت نفي التغريب وما
زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها
فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا
وح يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد وتعليق رد الشهادة عليها فامر تابع
لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرايض الخمس فريضة زايدة لا يكون نسخا و
يقبل فيه قول الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس وما متوقفا على
اداء الخمس المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بل توقفه على اداء المجموع بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان
زيادة العشرين رافعه لها اما لو قلنا الثمانون كمال الحد او رد الشهادة متعلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل
فيه خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب
العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه
خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا له فقبل فيه خبر الواحد لما تعلم من جواز
تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق
لا يدل على العموم اذا تراخى التقييد عن وقت الحاجة فيكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت
يد السارق واحدى رجليه ثم سرق رابعا فقطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا الا ان تلك الاباحة رافعة لحظر
قطعها الثابت بالعقل ويجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا وجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم خيرنا بينه
وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به
اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره واقامته
مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك
وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا
بالامر الكلي المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينهما وبين خصوصية الاخر

ما بها الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول
وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الى بدل كان اثبات التخيير نسخا
ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التغريب كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لحصر
الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمراتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة على ان الحكم
لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث
صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا الا انه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على الاحكام
واما الوجوب بهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان غير انهما
كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزايدة والان لا يجزيان الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزايدة اليهما وذلك
الوجوب انما رفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا الوجوب التشهد عقيب الركعتين لانه
حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزايدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل
بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل
فيه خبر الواحد السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا الوجوبها ولا لاجزائها
كما تقدم وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر
الواحد وفيه نظر لان الزيادة يرفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس
كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل
طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا
ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي
وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون
نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة
مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر

الثاني نسخا الا انه اذا رفع كون ذلك الاجزاء غير شرط وهو حكم عقلي لان قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم
كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق امر اخر يكون بدلا عنها اذا لم يقل به لا بالمفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم
الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط
اخر يرفعه فيكون نسخا والفرق محقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة
لان الطهارة في الاول شرط للوجوب دون الثاني **قال** قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص و
ليس نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى رحمه الله فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى
فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان الركعتين فهذا النقصان نسخ والا فلا كما لو نقص
من الحد عشرين فنسخ الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه
قبل لم يجز فجملة الصلوة منسوخة وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة بالتوجه
الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو اوقعت اليه لم يجز اما لو اسقط التوجه بالتخيير للاستقبال
الى ما كان او لا فهو نسخ للصلوة ايض اذ لو توجه الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون على ان
النقصان من العبادة ليس نسخا لذلك المنقوص وعلى انه نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب
الصلوة والزكوة ثم نسخ احديهما فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال ابو الحسين
البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سواء كان جزءا لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها
كالطهارة وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى تفصيلا حسنا
اختاره المص فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت يفعل قبله لم يكن لها حكم في
الشريعة ولم يجر مجرى فعلها قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو نقص من حد الزاني عشرين
واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة موجب لنسخ اجزاء الصلوة لا انه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين
الباقيتين ليست بعض الصلوة الثلث هل هو عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب
عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق باثنين مع انه خلاف التقدير ويتفرع على ذلك فرع وهو ان نسخ ركعتين من
الاربع يغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت بعد النقصان على الحد الذي كانت تفعل قبله لم يجز وجرى وجودها

مجرى

مجرى عدمها فجملة الصلوة منسوخة **ب** نسخ الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت يفعل قبله كانت مجزيه **ح** نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها لو فعلت على ما كانت يفعل عليه قبل النسخ
لم يكن مجزيه كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجه اليه و
تسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايض لما ذكرناه من انه لو اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم يكن مجزيه و
لو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزاه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان اثبات
التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المص في النهاية مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان
متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام
نقص الركعة نسخ اجزاء الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع
والا لافتقر وجوبها الى امر جديد وهو خلاف الاجماع وعدم صحة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة
بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها **قال** قدس الله روحه البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه و
بالتضاد مع معرفة المتاخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه
منسوخ سواء عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني **اقول** يعرف كون الخطاب ناسخا للغير بالتنصيص عليه اما
من الرسول ص او من الامام المعصوم او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا
منسوخ بذاك او نسخ كذا بكذا او بالتنافي في مدلوليهما مع علم المتاخر وتحقق باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين
المدلول عليهما بالخطاب ممكنا اما بان يكونا متناقضين مثل قوله تع الان خفف الله عنكم فان التخفيف ينفي التثقيل
او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتاخر يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة
وعلم التاريخ يكون من جهة بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ع كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف او يقال
هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما على زمان معلوم التاخر كقوله هذا في غزاة بدر
وهذا في غزاة احد او نزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب التراجيح ان شاء الله تع
ولو قال الصحابي هذا الخبر متاخر عن ذلك فهو مثل قولهم ان خبر انما الماء من الماء منسوخ على قوله ع اذا التقى الختانان

وجب الغسل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاد و بحث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر
منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم كما قلنا او عين الناسخ والمنسوخ اما لو قال
هذا منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا او فصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده
فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في
ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى قال قدس الله سره المقصد السابع
في الاجماع

مبحث الاجماع

قال رحمه الله المقصد السابع في الاجماع وفي تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور وهو حجة اما عندنا
فظ لان المعصوم سيد امة محمد ص فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام ع فيهم فيكون حجة
واما عند الجمهور فلقوله تع ومن يتبع غير سبيل المومنين وكذلك جعلناكم امة
وسطا خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو
يقتضي تفيض التعميم ولقوله ص لا تجتمع امتي على خطأ وهو متواتر في المعنى وبان
العادة يحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطأ **اقول** الكلام في الاجماع تارة في مهيته وتارة
في تحقيقه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع لغة العزم قال الله تع فاجمعوا
امركم وشركاءكم وقال ص لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق
ايض يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن
واتمر اذا صار ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في
الاصطلاح فقد عرفه المص بما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول وهو انه عبارة
عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك
اما في الاعتقاد والقول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر
على القول او الفعل الدالين عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية
وانما قال في امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا فنقول
الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم من العوام وغير
المكلفين وتقييدهم بكونهم من امة محمد ص ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب
الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام
الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين

في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الذهنية واجماع المجتهدين
في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين
في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا
واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما ضرورة يمتنع
اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة والماكول الواحد
ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه
لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واخرون سلموا امكانه ووقوعه ومنعوا من العلم فيه لعدم الطريق اليه اذ ليس
معلوما بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي القطع بانتفاء
طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو متعذر لتوقفه على معرفة المجتهد
ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في الوقت الواحد
متعذرة وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه لتقية
او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذر معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر
فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع الامتناع الناشي
من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه حجة فعليه الاكثر
خلافا للخوارج والنظام اما على راي اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في
كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع
فيكون حقا لا بانضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده سواء وافقه الباقون او خالفوه
واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد

ما تبين

ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يجز ان يترتب
الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم
اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتباع قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة
قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المؤمنين واتباع
سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما
لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب
عليه الشهادة واذا كان عدولا استحال اجتماعهم على الخطاء وفيه نظر اذ العدالة لا يوجب العصمة
بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطاء الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من
ان الالف واللام للاستغراق ولو اجتمعوا على الخطاء لكانوا امرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر
اذ لا يلزم من امرهم بالمعروف به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم عنه كيف وقد
قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا ذلك لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك
من امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ينافي ذلك ارتكابهم
المنكر فيما بعد الرابع قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء هذا وان لم يكن متواتر اللفظ الا انه متواتر
المعنى فانه قد نقل عنه صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع
امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا يجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها
لم يكن الله ليجمع امتي على ضلال وروي لا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر بحسب المعنى

يفيد العلم على ما ياتى الخامس من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجوينى وتقريره
ان اجتماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة وامارة فان كان الاول
كان الاجتماع كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلافا لتلك الدلالة فيكون خطاء
فالاجتماع حق وان كان الثاني فكذلك لانا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجتماع
اعنى الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة يمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر
للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل
وليس كذلك **قال** ويشكل الاول باشتراط تبيين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته ذلك الدليل
الدال على الحكم ولان السبيل الدليل لمشاركته الطريق فى الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق
على الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الاية تدل على نقيض المط اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك
بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم
لثبوت الواسطة وهى ترك الاتباع ولانتفاء العموم اذا اتفقوا على فان وجب تناقض ولا فالمط قال له تقضى
انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك فى المعصوم
اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع فى ايراد الاشكالات عليها منفصلة اما على الاول
فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقا بل ان دلت فبشرط تبيين الهدى
لكون الهدى شرطا فى المعطوف عليه اعنى مشاقة الرسول والمعطوف فى حكم المعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب
اشتراكهما فى الشرط واللام فى الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبيين جميع انواع الهدى
ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يبقى للاجماع فائدة لانه عند العلم
بذلك الدليل لا يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع
لعدم الشرط فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين
مطلقا لكن عن متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول

ممنوع

ممنوع لان كلا من لفظى غير وسبيل مفرد لا يفيد العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال
على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كلما كان مغايرا لكلما كان سبيل المؤمنين
يستحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحق
للعقاب والثانى مسلم نقول بموجبه وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين
او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين وكلما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما به
صاروا مؤمنين فان الذى يغايره هو الكفر بالله ورسوله ويتعين المنع من متابعة
غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا فى كل شيء حتى فى الاكل والشرب وغير ذلك
مما لا مدخل له فى الصلاح ولان الاية نزلت فى رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض منها
المنع من الكفر سلمنا لكن لفظة السبيل حقيقة فى الطريق الذى هو موضع المرور والحركة وهو
غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات اولى من غيره فيبقى الاية مجملة وايضا
فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم لعدم المناسبة بينهما التى هى شرط التجوز ولو سلم
لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهو اشتراكهما فى كون
كل منهما مفضيا الى المط فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين فى اخذ الحكم المجمع عليه
من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع
ليس حجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمنع لسبيلهم
يكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين
وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما
واسطة هى ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع
سبيل المؤمنين فى كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم فيه
تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المط وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى رح

هذه الاية انما تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين اعني الذين علم منهم الايمان وهو
من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم اما في غيره فلا لعدم القطع
بموافقة باطنه لظاهره وهو حق **قال** رحمه الله والثاني بان وصف الامه بالعداله فيستلزم
وصف كل واحد منها بها وهو بط اجماعا ولان العداله ليكونوا شهود لا يؤثر فيها الصغاير
ولان شهادتهم في الاخره فالعداله تتحقق هناك والثالث ان الظ بعض الامه فيحمل على
المعصوم ولان المفرد المحلى باللام بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى
يقتضي اشتراط التواتر **اقول** لما فرغ من الاشكالات الوارده على الوجه الاول شرع في الاشكالات
الوارده على ما في الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظ الايه يقتضي وصف كل واحد من الامه
بالعداله وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العداله فيسقط دلالتها
على المدعى فان المراد بالامه البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العداله
ولانه جعل غاية هذه العداله كونهم شهيدا على الناس والشهادة لا يقدح فيها الصغاير
وح يجوز وقوع الصغاير منهم وهو خطاء فيتحقق جواز اجماعهم على الخطاء ولان شهادتهم
التي هي الغاية في العداله انما يكون في الاخرة فيكون اعتبار العداله ح اذ العداله غير معتبرة
في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخره كونهم عدولا في الدنيا كذلك
واما على الوجه الثالث فلان الايه لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد
من الامه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو بط بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو
المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر
لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور
فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف ثبت به الاجماع وهو من الادلة القطعيه
عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكوره حد التواتر في طرفين والوسط

واشتمال

واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول فظ
واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كل واحد من هذه الاخبار دالا على ان الاجماع حجة
دلالة قطعيه لانها لو كانت ظنيه ولو في بعض تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كون
هو الصحيح وما عداه كذبا او يكون المراد منه خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع
من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطا كيف وخصوصا المسلمين من
اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة يجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطا
وهم اضعاف اضعاف المسلمين واعلم ان المص جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث
الا عن ماهيته وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل
الثاني وكذا والثالث وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه
قال رحمه الله البحث الثاني قال السيد المرتضى ره لا يجوز احداث قول ثالث للعلم
بان احد القولين حق لان الامام المعصوم قايل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامه باجمعها
على قولين فيكون الثاني بط وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذ لم يشتمل
على رفع ما اجمعوا عليه كرهان الحد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم لمقاسمته
الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه اخرون للاجماع من كل منهما على وجوب
الاخذ بقولهم او بالقول الاخر فاذا حكمت الامه بعدم الفصل بين المسلمين في جميع
الاجماع امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف بان يحكم البعض
بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم وكذا اذا لم يفرق بينهم
احد ولم ينقل الحكم عنهم لعدم الفرق ولتحد طريق الحكم كالعم والخالة المندرجين
تحت حكم ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء الاجماع ولزوم ان من
توافق مجتهدا في حكم توافقه في الجميع **اقول** كل مسئلة اشتملت على موضع كلي فالحكم

فيها اما بالايجاب الكلي والسلب الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه
احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامه على قولين منها بان قال بعضهم
بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون
بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى رض لا يجوز ذلك مطلقا
وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون قايلا
باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قايل بواحد
من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث
اعني القول المحدث وايضا فان كان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث
اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطا وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور
فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه الحنفيه والظاهريه مطلقا وقال اخرون
ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ
قال بعض الصحابه باختصاص الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول
باختصاص الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال
الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الباقي
وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعل لها مع الزوجه ومن جعل لها ثلث الباقي
مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجه فقول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جايزا احتج
المانعون بان الامه لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول
الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة
منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف
وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع

لارتفاع

لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامه بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل
بينهما فيه الحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين
هاتين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك
الحكم او في شيء من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثه احدها ان يقولوا
في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر
بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى
المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل فان لم ينصوا
على عدمه لكنهم لم يفصلوا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم
الفصل كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى وطريقه
توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما مندرجين تحت اولي الارحام الذين عناهم الله
بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع
الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغايب واباحتهما عند ابي حنيفه فانه يجوز الفصل بان
يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة
مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا
لدليل لزم ان يوافقه في كل حكم به وان فقد الدليل عليه والتالي بط وفاقا فكذا المقدم
والملازمه ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفه فيه او يخالفه فان كان
الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم
الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم
الاول من اقسام عدم الفصل المذكور اجماعي فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء
نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته لغير الفصل والقسم الثاني

يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحدى الجمعين
فالفرق دافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه
بجواز كونهم متوقفين فيهما او قائلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف قدس سره
الحرمان الحد مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك **قال** رحمه الله
البحث الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كثير كاتفاق التابعين على منع بيع امهات الاولاد
بعد اختلاف الصحابه فيه والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شاء لاجتهاد مشروط
بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول
كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفيه والشافعيه وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول ويتدافع الاجماعين وبالمعارضه بالموت ولانه لو كان الدليل
لم يخف على الصحابه ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث بط لعدم التنازع ولان
الحمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين مشروط بعدم
الاتفاق وهو يقدح في الاجماع فقط والحق في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل
طايفه يعتقد ان الحق في قولها والموت ليس حجه بل هو كاشف عن كون قول الاخرى
لانهم كل الامه ولا يلزم انقلاب الخطأ حقا بمنع فرض موت المصيبين قبل المصير
الى قولهم من الاحياء ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع
على احدى القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق **اقول** في هذا البحث مسئلتان الاولى
اذا اختلف الامه على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين والمنع
من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه ومنع منه الصيرفي
واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قائل باحد ذينك القولين فمصير الباقي الى قوله
واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا

اما الاول

اما الاول فلان الصحابه اختلفوا عند وفاة الرسول صلى الله عليه وآله في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول
امير المؤمنين علي عليه السلام في دفنه في موضع قبضه واختلفوا في وجوب الغسل من
التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على
منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظ ولانه سبيل المؤمنين
فيجب اتباعه لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي
القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين
فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته او لا فيلزم الاجتماع على الخطأ وانه
مح والجواب ان الاجتماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على
احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول لعدم
لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحد من الطائفتين يوجب
الاخذ بقولها وزعم ان الاخرى على الخطا الثانيه اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين
فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على اخذ ذينك القولين ويكون ذلك اجماعا تحرم مخالفته
منع منه احمد بن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واختاره اصحابنا
المعتزله واكثر اصحاب الشافعي وابو حنيفه لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم
امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد
جاز في الجميع والعلم بذلك ضروري ومتى يكون حجه لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى
كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع
فيما تقدم الثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ
بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان وانه محال الثالث

لو كان اهل العصر الثاني حجة لكان قول احد الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي بط
لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة ظه لان المقتضي لكون اجماع اهل العصر الثاني
حجة كونهم كل المؤمنين وهو ثابت هنا الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان
اما لا لدليل فيكون خطأ او لدليل وهو مح والا لم يخف عن اهل العصر الاول
الخامس ان اهل العصر الاول لما اختلفوا على القولين لم يكن القطع به قولا ثالثا وقد تقدم
المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل العصر الاول قاطعين به والجواب
عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تعـ والرسول صلعـ التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع
الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله
والرسول لان وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من
من ان الاجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمصـ
لم يرض هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا الا انه يمكن ان يقال ان وجوب
اتباع الاجماع الواحد مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه زال
وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا الا انه
غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الاجماع الواحد بما به قلت اجتماعهم
على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع
الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين العمل
بقولها ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدم وعن الثالث انا نبينا بموت احدى
الطائفتين وبقاء الاخرى حقيقة قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع
فالموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية الا انه مقتض لذلك فان قلت
يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين صوابا قلت لا نم جواز موت المصيبين

باجمعهم

باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم لدليل جاز خفاؤه
عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث لا يتضمن رفع
ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد ذينك القولين
لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم قال رحمه الله البحث
الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما
ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطائفتين والقولين عند
الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط
والبحث والتامل انما يصح مع الاختلاف لا مع الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل
لحصول الظن به اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر
الى قسمين كل منهما يقول في المسئلة بخلاف الاخرى ثم مات احد ذينك القسمين
وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم
في القسم الثاني واما على قول الجمهور فان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت
عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان القول الباقي هو الحجة اما عندنا
فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان
القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول
الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم
جميع المؤمنين اليهما في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية وتقول الثانية
بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظ لان المعصوم في احدهما فالحق معها وقول الاخرى
بط فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف
بعض المؤمنين وهو غير ممنوع وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز

تخطئ كل الامه فى المسئله الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس فى القول ومن منعه
منع منه الثالثه انقراض اهل العصر اعنى المجتمعين غير شرط فى كون اجماعهم حجة خلافا
لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظ لان الحجة فى قول المعصوم وهو موجود فى اقوال
المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين
فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين
لو كان شرطا فى كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث فى زمن الصحابة من التابعين
جماعه مجتهدون وح يجوز لهم مخالفه الصحابه لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم
ثم الكلام فى التابعين كالكلام فى الصحابه فانه لم ينقرض التابعون حتى يجد من تابعى
التابعين مجتهدون لا تحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد
ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل والفحص عن ماخذ الاحكام فربما تغير
اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره فلا يستقر له قول الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتامل
فى المسئله انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعى
فلا يرجع عنه بالاجتهاد الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجه وهو اختيار جماعة
من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعه من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به
حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك
بمظنونه كما جاز التمسك بمعلومه قياسا على السنه بجامع تضمنه دفع الضرر المظنون
قال رحمه الله البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع
لاحتمال السكوت مع عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يعتقد اصابه كل مجتهد او حصول
مانع من اظهار معتقده او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظنه
قيام غيره مقامه فى الانكار او اعتقد انه صغيره فليس بحجه احتج الجبائى على انه حجة

بعد العصر بجريان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقدونه من القول مع عدم التقيه
ولا تقية هٰهنا والا لاشتهرت والجواب المنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابه
قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم
الاستدلال باخر او ذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون المشترك
باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر اقول هذا البحث مشتمل على
مسائل مشتركة فى انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على
مسائل مشتركة فى انها اجماع واخرجت عنه وهى الاولى اذا قال بعض اهل العصر
قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة
قال الشافعى لا وقال الجبائى انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم
انه ليس اجماعا لكنه حجه وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا
ولا حجه والا كان اجماعا وحجه والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجه والا فلا اما
الاول فظ واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضاء وان يكون لغيره ومتى
كان كذلك لم يتحقق العلم بالموافقة فى الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون
لعدم اجتهاده فى المسئله او انه اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت
عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منه
ومن اظهار مذهبه من خوف وتقية او كان ينتظر فيه التمكن من الانكار ولا يرى
المبادرة اليه مصلحه او اعتقد عدم تاثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه
فى الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطأ
لكنه من الصغاير وهى يقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثانى فلان السكوت
على الانكار اعم من الموافقه فى الحكم التى لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم

المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هٰهنا قال الشافعي لا ينسب
الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر فيها اظهروه اذا لم يكن هناك خوف او تقية
ولو تحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور ولم يظهر
الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب المنع من جريان العادة بذلك وايضا
فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم احتج ابو هاشم بان الناس
في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب المنع من ذلك
احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الكلام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ينكر
عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ينكر ذلك ولا يسكت الا للرضا فيكون حجة
اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما تقدم الثانية اذا قال بعض
الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن القايل معصوما لاحتمال
ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل
السالم عن معارض صنو الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا
لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر والحق نعم
اما الدليل فظ لان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الادلة
والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل فانه لم يلزم
من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع
ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر عليهم فكان ذلك
اجماعا اما اذا كان الثاني منافيا للاول او اتفقوا على بطلانه فانه لا يجوز لاستلزامه
تخطئة اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم

حمله

حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطئة التاويل الاول وهو مخالف لوقوع
الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك
في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به
في الاول احدى المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع المنعقد على خلافه قال رحمه الله
البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست
من اهل البيت فقال على خير والخطا رجس فيكون منفيا ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي وهم عليهم السلم مهبط وحي النبي عليه السلام فيهم ومنهم وملازمتهم له فافعاله غير خفية
عنهم وافعالهم كذلك ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف بالاحكام وهم من
الخطا ابعد وحمل الاية على الزوجات بط لمخالفته الخبر المتواتر من لف الكساء ولانه
لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جريانه اجمع خصوصا
مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها
محل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قايل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل
البيت اجماعا ولا قايل بنصه على الزوجات اقول اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلام حجة
عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منفيا
عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظ انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام المؤكدة
في قوله ليذهب عنكم والاتيان بلفظ الاذهاب الدالة على ازالة الرجس بالكلية والاتيان

بلفظ الرجس الدال على نفس حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها وتقديم
لفظة عنكم على الرجس الدال على شدة العناية والحد ولعدم ذكر اسمائهم والاتيان
بالامر الشامل لهم تعظيما لشانهم والبدا على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت
والاتيان بلفظ التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيد ذلك بمصدره وهو
قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ع لان النبي ص لما نزلت
هذه الاية اخذ كساء والقته عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة
الست من اهل البيت فقال لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظ
الاية تدل على انه تع ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا
لانه تع يريد اذهاب الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس
لان الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وقال
الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية داله على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك
حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين ع فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والخطا في
الحكم رجس فيكون منفيا عنهم الثاني النقل المتواتر قوله ص اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض حصر التمسك به الذي يتحقق معه نفي الضلال الموجب فيهما وليست حجية
قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه لانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية
لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المط الثالث اهل البيت ع اعرف
من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي ص منهم وفيهم
وهم ملازمون له مشاهدوا افعاله سامعوا اقواله معاينه بمحاورة وهو ع يشاهدهم
افعالهم واحوالهم ومن هذه حالته فهو اعرف بالاحكام من غيره يمتنع خطاؤه فيها

اعترض

اعترض على الاول بانه لانه ط في ازواجه ع لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا
فان لفظة الرجس المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني
انه خبر واحد بالحجية وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن تخالطه في معظم اوقاته
والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات بط من وجوه احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن
كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها سانه ع بلف الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين ع
وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت بل عدل عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها
ان المراد بالاية يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات اتفاقا وقد وقع
الخطأ من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من اهل البيت
كما هو مذهبنا وبعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق
ست الملط او للعهد ولم يسبق ذكر الرجس معين او انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت
انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وانه
مح وعن الثاني ان الخبر المذكور متواتر فقد نصت الامة على نقله اما الاستدلال به على حجية
اجماعهم واما على فضلهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت ع وبين الزوجات فان حرص
الرسول ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته اذ من المعلوم
ان كل عاقل تواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته
وملازمته انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت ع فان
حرصهم على ملازمة الرسول ص انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل
العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب
الف باب قال البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم
ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله ع واحتج مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها

كما سعى الكير خبث الحديد لا يدل على المط لمنعه اولا ولمنع دلالته ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه
وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ الثلثه او الشيخين ليس بحجه لعدم تناول الادله لهم واجماع
الصحابه مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجه لانهم رجعوا الى اقوالهم
فلو كانت خطا لما رجعوا اليها ولا ينافي عندنا لدخول المعصوم فيه اقول اكثر الناس على
ان اجماع اهل المدينه لمجرد كونهم اهل المدينه ليس حجه خلافا لمالك لنا انهم بعض المومنين
وبعض الامه فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المومنين ولفظ الامه وبعض المومنين
وبعض الامه لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجه سليما عن معارضه
الادله نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم حجه لكن لا باعتبار كونهم اهل المدينه
والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجه وهو باطل اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينه
لينفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة
الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا من جهة يعول عليها سلمنا لكنه خبر واحد فلا يتمسك به
في العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المط لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه ص ويكون المراد بالخبث
الكفار ويمنع من كون الخطأ مع الاجتهاد وخبث عدم العلم بكونه خطأ خبثا خصوصا على قول
من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغه ليست فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن
الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعه من المنافقين والعصاة واهل الشبهات
بها الى اخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله المبالغه في مدح المدينه والترغيب
في المهاجرة اليها في زمانه واستيطانها لما فيها من البركه والشرف واما اجماع خلفاء الاربعه
فهو حجه عندنا لان امير المومنين ع فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطأ الى اجماعهم واما الجمهور
فقال بعضهم بكونه حجه حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفيه ولهذا لم يعتبر
خلاف زيد بن ثابت في توريث اولي الارحام وحكم برد الاموال التي حصلت في بيت المال المعتضد

عليهم

عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل
واحتج على ذلك بقوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثه
اعني ابو بكر وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس حجه اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون
حجه اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلثه المذكورين بمعصوم اجماعا فلا يكون قولهم حجه
واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجه لانهم بعض المومنين وبعض الامه فلا يتناولهم
ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجه لقوله ص اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر واستضعفه الاولون
بمنع صحة الخبر وباحتمال موجهه قولهم من العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضه بقوله ص اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واما اجماع الصحابه مع مخالفه من ادركهم من التابعين البالغين رتبه
الاجتهاد فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم لو انفق غيرهم ملؤ الارض ذهبا ما بلغ قدر احدهم واذا كان الاهتداء يحصل بالاقتداء
باحدهم فبالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلى منزلتهم وشرفهم بمصاحبته ص
لا على ان اجماعهم حجه وبجواز كون المشافه بالخطاب قوما من اهل التقليد ويسوغ لهم تقليد من شاؤ
من اصحابه المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق
اختلافهم وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابه رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا
لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضه فقال سلوا سعيد بن جبير فانه
اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسين فانه سمع وسمعنا وحفظ
ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه
عليه وغير ذلك واما الثاني فظ وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابه لا يلزمه بطلان قول
الشافعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابه اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد
اجتماعهم على خلاف ما افتى به الشافعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لانم

والجماعة

رجوع مجموع الصحابه الى اقوال التابعين المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين و
جاز عليهم الخطا في رجوعهم والحسين من سادات الصحابه لا من التابعين ولا يتاتي هذا
عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجه والقول المخالف لقولهم باطلا

قال رحمه الله البحث الثامن الاجماع انما هو حجه عندنا لاشتماله على قول المعصوم في كل جماعة
كثرت او قلت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجه لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور
فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفروا
المخالفه لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم
من الاجماع متوقف على كفرهم فيها فلو اثبتناه باجماعنا خاصة دار وان لم يكفروا لم ينعقد
الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المؤمنين فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مؤمنون
ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المؤمنين احتج ابو بكر الرازي و
الخياط والطبري بان المؤمنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم
بالاجماع ح والاول مجاز والثاني معلوم في زمن الصحابه لضبطهم **اقول** في هذا البحث مسئلتان
الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجه ام لا الحق
عندنا انه حجه لان المعصوم غير داخل في المخطين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين
فيكون قولهم حجه اذ العبرة عندنا انما هي بقول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت وكان قول
المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجه لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم
عن قول الباقين كان حجه وكان ما عداه من الاقوال المخالفة باطلا واما الجمهور فقالوا الا يخ
اما ان يكون مخالفته موجبه لكفره ومخرجه له عن الايمان اولا فان كان الاول لم يعتد بقوله
وكان اجماع من عداه حجه لانهم كل المؤمنين ح فيتناولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال
باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجه ودليلا يتوقف على انحصار المؤمنين فينا وهو

انما يثبت بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني
لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المؤمنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان
فلا يتناولهم ادلة الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطا كل واحد من شطري
الامه في مسئلة يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجه والا فلا الثانية هل يتم الاجماع مع
مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير
الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المؤمنين والامه يصدق عليهم مع خروج
الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة
الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات
بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المؤمنين والامه عليهم على
سبيل الحقيقة وكيف لا واللفظ موضوع للجميع ولو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك
المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه
كما يقال هؤلاء ليسوا كل الامه ولا كل المؤمنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد
والاثنين فيقال اجمع المؤمنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا اسنانه واظفاره
وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابه لقلة المؤمنين ح وانحصارهم وضبطهم

قال رحمه الله البحث التاسع لا يجوز الاجماع الا عن دليل وامارة والا لكان خطأ والفايدة منع
المخالفة وترك البحث عن الدليل ومنع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل و
عدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فينعقد الاجماع بها ولا يجب من
موافقة الاجماع لخبر صدوره عنه خلافا لابي عبد الله **اقول** اكثر الناس على انه لا يجوز
حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره عن البخت والاتفاق احتج الاولون
بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة خطأ لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا

عليه لكانوا مجمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض طاب ثراه في النهاية بان المراد من
الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز كونه هو الحكم الذي اوجبه الله
وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام فهو المتنازع فيه وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني
وليس هو المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا
واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل وامارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة
فلا يبقى للاجماع فايدة ولان الاجماع لا عن دليل وامارة واقع فيكون جايزا اما الاول فلاجماعهم
على جواز بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظ والجواب عن الاول المنع
من عدم فايدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته وقطع
النظر والبحث عن كيفية دلالته وتقديمه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فايدته
انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني
المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا
حجة لكم على ذلك بل غايتكم ان يقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب
نفيهما فان عدم نقلهما لكم لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع
عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه لا يتحقق
الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة عن قياس او اجتهاد فمنع منه الامامية
وداود وابن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من
قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود ومن وافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامارة
على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان يجمعها الامة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت
الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة ربما تكون
ظاهرة فيجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي

والحنفية

والحنفية على مذاهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل
على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له نعم
يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع عن ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فتعين هو لذلك
قال رحمه الله البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول ص الى يوم القيمة والا
لانتفعت فايدته ولا قول الكفار لان اية المشاقة على اتباع المؤمنين وكذا الاخرى لان لفظ الامة
منصرف الينا ولا قول العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطأ فلو كان قول العلماء خطأ لزم الاجماع
على الخطأ ولا قول المجتهد في فن غير ما اجمع عليه غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه
وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول
الاصولي المتمكن من الاجتهاد وان لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطأ والصواب اقول
لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد ص من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقية الاجماع دالة
على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير
لان المجمعين بعض الامة لجواز تجدد اخرين بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع
التكليف المقتضي للاستغناء عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظ
لان الاعتبار انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا
واما الجمهور فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين وساير الادلة دالة على وجوب
اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي ص فيجب حمل اللفظ
عليه وح لا يعتبر قول الكفار بخروجهم عن المؤمنين والامة واما العوام من المؤمنين
اعني الذين ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم
لان ادلة الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المؤمنين او كل الامة والعوام من جملتهم
وقال الباقون لا لان العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطأ فلو جاز ان يكون

قول المجتهدين المخالفين لهم خطأ لزم تخطية كل الامه في مسئلة واحدة وان كان الخطأ من وجهين
فان خطا العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير دليل ولا امارة وخطأ المجتهدين في
عدم اصابتهم بحكم الله تعالى والحكم فيها بخلافه وانه مح واعلم انه من يجوز احداث القول الثالث
ويزعم ان المصنف من المجتهدين المختلفين واحد خاصة منع من استحالة اللازم ويلزمه تخطية
كل الامه في مسئلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين
في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام
في المسائل الكلاميه ولا عبرة باجماعهم في مسايل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس
لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه وقد تقدم ان قول
العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر
على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها وافتقاده معرفة صحيحها
من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد
في الفقه فان خلافه معتبر في المسايل الفقهيه وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا للقوم لانه متمكن
من استنباط الاحكام الشرعيه من اصولها والتمييز على الخطأ والصواب من الاقوال فوجب اعتبار قوله
كغيره من المجتهدين **قال** رحمه الله البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول
الادلة لمن عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المؤمنين واحتجاج الظاهريه بان
الخطاب يتناولهم وبان كان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو خطأ والا
لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط
الاجماع بموت واحد وانتم لا يقولون به وعدم الضبط ينافي الغرض لانا فرضنا الاجماع وطعن
التابعين بالدليل لوقوع الاجتهاد معهم فبحثوا ولم يقع في زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد
مشروط بعدم الاتفاق **اقول** لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظ لان الحجه

قول

قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تناول المؤمنين
والامه وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المؤمنون العياذ بالله الى الثلثه او الاثنين لصدق
عليهم المؤمنون والامه فيكون قولهم حجه عملا بمقتضاها اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله
حجه قال قوم نعم لان اسم الامه قد يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا وقال الاخرون
لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابه بحيث لا يكون
اجماع غيرهم حجه قال داود الظاهري ومن تابعه نعم وانكره الباقون وهو الحق اما على قولنا فظ
لان الحجه في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين
سبيل المؤمنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة احتج المخالف بوجوه آ ادلة الاجماع انما تناول
الصحابه دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجه اما الاول فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس خطاب مواجهة لا تناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم
الصحابه وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المؤمنين فلم تناول الا
الامن كان مؤمنا حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطأ واما الثاني فلاصالة عدم حجية
اجماعهم السالم عن معارضة الادلة ب الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك
يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابه اما بعدهم فلا لانتشارهم
في مشارق الارض ومغاربها ج الثالث اجماع من عدا الصحابه ان كان لا لدليل كان خطأ وان
كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا فالاول باطل لان القياس ليس حجه عند الكل فلا يكون
طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان هناك نص لما خفي عن الصحابه ولكانوا عاملين
بمقتضاه ولما لم يحصل ذلك علمنا انتفاؤه د الصحابه اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا
على حكمها فهي محل الاجتهاد فلو اجمع التابعون عليها وكان اجماعهم حجه خرجت عن كونها محلا للاجتهاد
وتناقض الاجماعان وانه مح والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من اولئك الحاضرين

وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقونا على بطلانه ايضا فان
كثيرا من معتبري الصحابة المشافهين بالخطاب قبل وفات الرسول صلعم والاجماع لا يعتبر الا بعدها
على ما تقدم ولا يكون حجة مطلقا وعن الثاني ان ما ذكر يتوهم ينافي ما فرضناه من حصول الاجماع
الا الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفاء النص
او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم
الموجب لبحثهم وتفحصهم عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة له وعن الرابع
ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه **قال** رحمه الله البحث
الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز
فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود الصانع تعالى بحدوث الاعراض و
لا يجوز اثبات العادل العالم به وهل هو حجة في الاراء والحروب الاقرب انه حجة لانه غير سبيل
المؤمنين وهل يجوز خطا بعض المؤمنين في مسئلة والاخر في اخرى اما عندنا فلا لان المعصوم
لا يخطي في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس
لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطا كل الامة والمخطي هنا في كل مسئلة
بعض الامة ولا يلزم من اصابة من يجتهد في كل اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر
اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين
ح ومنع اخرون لان وجوب اتباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في
عدم علم ما لم تكلفوا به اذ لا محذور فيه اذا لم يكن عدم العلم خطا **اقول** هذا ضابط ما يصح
اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته
بالاجماع مثل كونه تعالى موجودا او قادرا او عالما مريدا مرسلا للرسل وصدق الرسول صلعم لان كون
الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول صلعم اما حكاية لكلام الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى

كايات

كايات لما تقدم ذكرها او لا مثل قوله صلعم لا تجتمع امتي على الخطأ وكون ذلك القول مفيدا للعلم متوقف
على العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته
وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او بشيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه كالمقدمات المذكورة
من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن الفطرة قاضية بثبوته
ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته و
ارسال الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض
ثم يعرف من قول الرسول صلعم كون الاجماع حجة ويستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في
الاراء والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم
نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة ولانه غير غير
سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون اعظم من حال الرسول صلعم
مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتحقق امره وتاكيد طلبه لا للتخالفة
وهل يجوز ان يخطي احد شطري الامة في مسئلة والشطر الاخر في الاخرى مثل ان يذهب احدها
الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخرى الى ان العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما
لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم في احد الشطرين فلا يتطرق اليه خطا اصلا واما الجمهور
فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم فان كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين
على الخطأ وهو قولهم بنقض الحق وهو منفي عنهم لما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان
الخطاء ممتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والمخطي في كل واحدة من المسئلتين
بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب
احدهما في منع القاتل ويخطي في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان الحق لما كان في
منعهما جميعا من الارث والشطران مصطلحان على نقيضه وهو خطا لزم اجماع الامة على الخطأ

فى مسئلة واحدة وانه مح اما اتفاق الامه على الكفر فمح عند الامتناعه على المعصوم
وهو موجود فى كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم
مومنين وكونهم من امه محمد صلى الله عليه وآله والعصمه انما يثبت للامه المؤمنون ومنعه اخرون
لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجاب تعالى اتباع سبيل المؤمنين
مطلقا بل الظاهر مشروط بوجوده سلمنا لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا
للمكلف وليس الاجماع مقدورا للمامورين باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين
وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات
السابقه سبيل المؤمنين فيكفى اتباعها فى الامتثال والحق ان ايجاب اتباع سبيل المؤمنين
مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع انه مح واما اشتراك الامة
فى عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد الملائكة والكواكب ووقت
قيام الساعه او لا مثل قيام العرض بمثله او عدمه او كون البياض لونا حقيقيا او تخييليا فهو
جائز لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور وان كان خطا
كانوا مكلفين باجتنابه والنقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز لانه لو جاز لكان عدم ذلك
العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل المؤمنين الطريق المستند اليهم
وعدم علمهم بالامور المذكوره ليس كذلك هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض
الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه اجماع الامه على الخطا وهو الجهل المركب
قال رحمه الله البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل فى الاسلام كان جاحده كافرا
والا فلا والاجماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا ساقط فى قولنا لان قول
المعصوم شرط فى الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصرى انعقاد الاجماع عقيب

اجماع على خلافه فجوز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجتهاد اجمعوا على العمل
بما اجمعوا الاجماع عليه فى كل عصر ويلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه
الخطا على احد الاجماعين اقول فى جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا
ومنعه اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيده للعلم فما يفرع عليها اولى لئلا يفيد العلم
بل غايته افادة الظن وان كان الحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم لكن العلم
به ليس من جمله اركان الاسلام التى لا يتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وآله ان لا يحكم
باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجه ويعترف هو به ومن المعلوم خلافه فى ذلك وفصل اخرون
فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا فى مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد
والرساله كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحه الاجارة والرهن وفى هذا التمثيل نظر فان
العبادات من تفاريع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرساله ليس طريقه الاجماع وكون جاحده
كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجمعين حجه يحرم
مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للايه
وانكره الاقلون للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر
اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يتحقق الاجماع على مقتضى الاجتهاد
الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت
من استحاله تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل
قطعى وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصرى نعم
لانه لا امتناع فى اجماع الامه على قول بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل
الاجماع لما اتفقوا على ان كلما اجمعوا عليه فاتباعه واجب فى كل الاعصار منعوا من وقوع
هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظ لان المعصوم داخل فى المجمعين والخطا عليه ممتنع

بحث الاخبار

واما الجمهور فلانه يستلزم خطأ احد الاجماعين وهو ممتنع لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري
ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على عدم وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار لجواز
كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه **قال** رحمه الله المقصد الثامن في الاخبار
وفيه فصول الاول في مهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا
سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه المهية اعراض ذاتية كالصدق
والكذب والتصديق والتكذيب فيذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره
من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم المهية لتميزه عن غيره
ولو اخذت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول
للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله يخبرك العينان **اقول** الكلام تارة في الخبر في لفظه
وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على اخر ايجابا
مثل زيد كاتب وسلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل
والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
وقول الاخر وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء متى
من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى الصدع وهو حقيقة في الاول اتفاقا لتبادره
الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما لو قيل اخبر فلان واخبرت فلانا ومجاز في الثاني
لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال
ما اخبرت بعزل الملك بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه ايات المجاز وقيل هو مشترك بينهما
وهو باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما
في مهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان
عبارة عن حكم الذهن بامر على اخر ايجابا او سلبا وكان ذلك الحكم امرا معقولا مركوزا في الفطرة

لا يختلف

لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق
بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصور
والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف وان كان
عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران
فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم ان مهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو
عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب
وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فيذكر في تعريف التركيب الخبري عند التباسه
بغيره من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك
ويقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا وتريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل
التنبيه لما هو معلوم المهية لتميزه عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق والكذب
والتصديق والتكذيب على انها معرفات لمهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونها
ضرورية غنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور لان الصدق هو الخبر المطابق
والكذب هو الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب
الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر وح يتوقف معرفة كل منهما على معرفة مطلق الخبر
لكونه جزءا منهما فلو توقفت معرفة مطلق الخبر على شيء منهما دار هكذا قيل وفيه نظر
فان للمانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان
له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم الدور سلمنا لكن لا نم توقف معرفتهما
على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم
يحصل للذهن من الرسم المؤلف بينهما الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ
الخبر والمعرف بهما معناه فلا دور وقوله ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم في النفس

والامر والايجاب والسلب قال رحمه الله البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد في كون الصيغة خبرًا
من قصد المخبر لوجودها عن الساهي والحاكي والنائم والمتجوز في الامر كقوله تع والجروح قصاص والاقرب
خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان
ان الصيغة صفة معللة بتلك الارادة وهو خطا لان تلك الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف لعدم اجتماعها
ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي اقول ذهب السيد المرتضى الى انه لا بد في كون الصيغة المذكورة
الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك
بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا يكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا
كالصيغة الصادرة من الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز
كاستعمالها في الامر مثل قوله تع والجروح قصاص وقوله تع ومن دخله كان امنا وفي النهي مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة خبرا وتارة غير خبر كانت افادتها للخبرية
دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر
فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص
الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة
حال كونها خبرا صفة معللة بتلك الارادة وهي الخبرية وهو ط لان تلك الصفة ان قامت بمجموع
الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو ط بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض
خبرا واستغنى عن الباقي في بطلانه ط وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر قال رحمه الله
البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر
والا لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم ان هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب
واثبت الجاحظ واسطة لقوله تع افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن الظن لا يوصف
بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان افتراء الكذب غيره ويمنع من

عدم

عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه من ان المعارف ضرورية وان غير العارف
معذور وان الكذب يقتضي الذم ومن قال محمد ص ومسيلمة صادقان او كاذبان كان ان جعلناه
خبرا واحدا والا كان صادقا في احد الخبرين دون الاخر اقول اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول
هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا يدل على
ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر لكان
متى وجد هذا القول لكان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب في مسمى الخبر والتالي ط بالضرورة
فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل
تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة
ممن لا يعتقد قيام زيد فان الحكم بها لا يتحقق نعم يتحقق فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان
مطابقا للمخبر عنه الصادق بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وعلى هذا
يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة تمنع الجمع بينهما والخلو عنهما لترددها
بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على
ذلك بالقران والعقل اما الاول فبقوله تع حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فقد
جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوة
وذلك مقتض لكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في مقابلة الكذب ومقابل الكذب
لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على
ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يستحق بذلك ذما ولا
انه صادق لكونه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق
بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهي اخباره
حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا بين نفس الكذب والصدق

وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه وهذا
تحته فان الكاذب اعني الخبر الغير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء وان كان لا عن قصد كان
عن جنة واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا
صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما اعتقد الكفار انتفاء صدقه انحصرت صيغة
الخبر الصادر عنه في الكذب وصورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عن حالة الجنة وعن الثاني
بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق
اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحا
جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع
لفظي واعلم ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على مذهبه من ان
المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة لهم فغير العارف يكون معذورا
في جهله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة
واذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا لعدم مطابقته
ولا كاذبا لانه لا كان مذموما والسهو بانه معذور فيه وفيه نظر فان كونه معذورا في عدم العلم
بالمطابقة لا يقتضي كونه معذورا في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل
وقول الانسان ان محمدا او مسيلمة صادقان او كاذبان لا يستلزم الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق
والكذب بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبرا واحدا لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق لمحمد
ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع
لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضا لان محمدا ص صادق وان تعددا
وليس بكاذب وان كانا خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد ص صادق ومسيلمة صادق كان
الاول صدقا والثاني كذبا وبالعكس في الثاني قال رحمه الله البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او

بحث انواع الخبر

كذبه

كذبه او يخفى الامران والاول اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي
كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتسابا وخبر الله تعالى وخبر رسوله ص وخبر الائمة وخبر الامة
وخبر المتواتر معنى والخبر المحفوف بالقرائن والثاني ما علم منافاته للضروري او الكسبي وهذا قول من
لم يكذب به انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلو يكون هذا اخبارا عن نفسه وكذا الخبر المنافي
لدليل قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن اقسامه وقد عرفت انه ينقسم
الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة يمنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار
تعلق علمنا بكونه صادقا او كاذبا على التعيين الى اقسام ثلاثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما
لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدقه عبارة عن مطابقته للمخبر عنه
وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعا من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم قد يكون ضروريا وقد يكون
مستفادا من نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفادا
من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس وهو اما الظاهر ككون النار حارة
والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والما العلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم
بالمخبر عنه ضروريا كان العلم بصدق الخبر ضروريا وما كان كسبيا كان العلم بصدقه كسبيا اذا تقرر هذا
فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك
المتواتر لما يأتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف
ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر
لما يأتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه
واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوما بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل في
اكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم حادث الباري تعالى واحد محمد ص رسول الله وقد يكون وهو
مما لا يعلم الا من قبله كالخبر عن امر الملائكة بالسجود لآدم ع وكذلك خبر رسول الله ص وخبر الائمة المعصومين

وخبر كل الامه لما ثبت فى الاجماع من ان العلم بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم
على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلا والعلم الحاصل بالمخبر عنه فى خبر المتواتر معنى والمحفوف بالقراين
مكتسب منهما كما قلناه فى المتواتر لفظا واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته
للمخبر عنه فهو اذن متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه فى العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون
ضروريا وقد يكون كسبيا فالاول كما علم بالظ منافاته مدلوله لامر معلوم بالضرورة مثل قول
القايل الكل مساو للجزء او اقل منه او النار ليست حارة او باردة والثانى كما علم بالضرورة والاكتساب
فالاول مثل ليس كلما ليس بحار فهو ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافى قولنا كل نار حارة
المعلوم بالضرورة ولكن المنافاة ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف العكس نقيضه
اللازم له صحة ومنافاة اللازم لشيء مستلزمه لمنافاة الملزوم والثانى مثل ليس كلما ليس بمحدث
فليس بجسم ومن هذا القسم اعنى المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول
كذب قطعا لان المخبر عنه فيه واما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها واخباره عنها بالكذب يكون كذبا
قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو مح لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم
فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وانه مح وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه فى اخباره
المستقبلة فان سلم لفاعل يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضى كان اولى
لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافى لدليل قاطع سمعى لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب
على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما فى ان ال المتشابهات
واما ما يحتمل التاويل على بعد فالقوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه او زيد فيه ما يصح الكلام معه
من دون التاويل البعيد والحق هذا ان اريد بالحكم بكذبه الحكم الظنى وان اريد القطعى كان ممنوعا
اذ النقد يرقبوله للتاويل وان كان بعيد غايه ما فى الباب ان هنا ظنا غالبا بارادة ظاهره وليس
الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال رحمه الله البحث الخامس انكار السمنية افادة التواتر العلم

بحث الخبر المتواتر

ضروري

ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري
والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين البصري والكعبي والجويني والغزالي انه نظر
لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعى الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا
ليس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عند هذه فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المقتضى لحصول
هذه الاشياء العلم والسيد المرتضى توقف فى القولين اقول الكلام فى الخبر المتواتر اما فى مهيته
او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بعد فترة بينهما
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح
فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر
والاحاد وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج خبر جماعة
معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة
والباء فى قولنا بقولهم للسببية وهى متعلقة بحصل لا بالعلم فخرج ايضا من الاخبار ما وافق دليلا
قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسايل الاول
فى افادته العلم بمجرده وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكى عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقينى
البتة وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق على افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
فى زماننا دون ما كان خبرا عن امر سالف والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة فان
كل عاقل يجد من نفسه العلم الضرورى بالبلاد النائية كالهند والصين والانبياء مثل موسى وعيسى
ومحمد ص والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا ينكر
العلم بذلك ينقص عن العلم بالمحسوسات ولا طريق الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات
فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر يجوز عليه الكذب

عند انفراده فعند اجتماعه يكون كذلك والا لانقلب الجائز ممتنعا وانه مح وح يجوز الكذب
على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة
فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع
كثيرا ما يخالف حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا لان المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال
انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا التواتر لما افاد العلم فما لا يكون مفيدا
للعلم لا يكون متواترا الثالث الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال الاكثر هو ان ذلك العلم ضروري
وقال ابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى رضه
في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي بط
ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم
بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي عدم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين
اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا فانه تحقق هذه المقدمات فتعين
كونه صدقا والا ارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول
الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات مترتبة فهو نظري هو هذه حجة ابي الحسين والجواب
ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فانا نعلم البلدان النائية
والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة نعم هو متوقف على حصولها
في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالمخبر عنه لسبب الخبر الموجب للعلم يحقق هذه
المقدمات بشرط التفطن لها وقوله رحمه الله لان المصنف لحصول ما لم لا شيئا يعني المقدمات المذكورة
فانما يريد بحصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الاسماء من المعلول الى العلة قال رحمه الله
البحث السادس يشترط في العلم انتفائه اضطرارا عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل و
وتقوية الضروري لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر به وهذا الشرط اختص

السيد

السيد المرتضى وهو جيد وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك
ولا يشترط التعدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث اعتبر اثنى عشر عدد
النقباء ولابي هذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون وللاخرين حيث اعتبر اربعين
لقوله ومن اتبعك من المؤمنين ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله واختار موسى قومه سبعين و
لاخرين حيث اعتبروا ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط
ان لا يحصرهم ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود
المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر معناه يفيد العلم بامر مشترك يدل عليه الجزئيات
المنقولة احادا بالتضمن اقول من جملة احكام المتواتر كونه مشروطا بما ياتي ذكره واعلم ان شرايط افادة
المتواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران ان لا يكون عالما
بمدلول الخبر اضطرارا لمن اخبر عما شاهده لانه لو افاده ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل له بالمشاهدة
فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون
مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتعدى لغيره وفيه نظر للمنع من
لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه
في التعلق بالمعلوم ولمن استحالة تقوية الضروري بغيره ب ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد
للسامع فيوجب اعتقاده نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى رضه
وتابعه على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما قد احتج به المشركون من اليهود و
النصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول صلعم كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى ع
وما يحتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين ع بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم
في العلم بها لولا انها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي بط
فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم هو عدم السبق بالشبهة

او التقليد المذكورين حاصل في الاخبار عن البلاد النائيه والقرون الخاليه للكل فكان العلم شاملا للجميع

بخلاف معجزات الرسول صلعم والنص على امير المومنين ع فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية

مفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم بمقتضى اعتقاد منا

في الاخبار المذكوره فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور

ا ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب ب ان يكونوا عالمين بما اخبروا لا ظانين ج

ان يستندوا في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووجود الصانع

لم يفد العلم د استواء الطرفين والواسطه في ذلك بان يكون كل واحد من الطبقات عالمه بما اخبرت به لا ظانة

لكون الطبقة الاولى عالمه بذلك بالمشاهده والثانيه والثالثه بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى المشاهدة

لمدلول الخبر والطبقة التي بينهما وقد يتحد الواسطه وقد يتعدد فيشترط في كل واحدة منهما ان يكون نَعَمْ

عالمه بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطه انما يعتبر فيهما اذا كان بين المخبرين

والمشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرطما في كل متواتر بل في مطلق خبر التواتر فان ما

ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطه متواتر وليس له طرفان وواسطه وهل يشترط عدد مخصوص

في افادته العلم قال الاكثر لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم عنده تاره ويتخلف عنه اخرى و

قال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زايدين على اربعه لعدم افاده خبر الاربعه

العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعه عدول صادقين العلم والتالي بط فكذا المقدم اما

الملازمه فلانه لو افاد العلم في بعض الصور دون غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده

مفيدا للعلم بل لا بد من انضمام اعتبار ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال

واما بطلان التالي فلاستلزامه استغناء القاضي عن طلب تزكيه شهود الزنا لانه ان افاد خبرهم

العلم بالزنا حكم به وان لم يفد علم كذبهم فيحدهم للقذف وهو بط اتفاقا وتوقف في الخمسه لعدم اطراد

الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادته العلم ولا على عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون

اثني عشر

اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم

بخبرهم وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما

خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله

ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين فقال اخرون سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه

سبعين رجلا وانما كان كذلك لتحصيل اليقين باخبار اصحابهم بما يشاهدون من المعجزات وقال اخرون

ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر وانما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرون به من معجزات

الرسول صلعم وهذه الاقوال كلها باطله لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل العلم معه وقد يتخلف

عنه فلا يكون ظاهر البطلان وزعم قوم انهم يشترط فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو بط

فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم وما جرى مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المخصوص ولانه

منقوض بما علم من احوال الرسول صلعم بتواتر الصحابه مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم

اتفاقهم في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل مله واحده ومن

المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار المسلمين فيه مع تحقق

ما مر ذكره من الشرايط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين خلافا لابن الراوندي لتحقق

العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعه بلغوا في الكثرة الى

حد يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيره عن امور متعدده مشتركه في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك

الاخبار الكثيره دالا عليه اما تضمنا او التزاما كما لو روي واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل واخر انه

اعطى واحدا مائه من الخيل واخر انه وهب واحدا مائه من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من هذه الاخبار

لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاوته متواترا قال رحمه الله الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او

كذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى صادق وهو ظ اذ الكذب قبيح عند ناظر وه والله تعالى منزه

عن القبايح فلا يصدر عنه واستدل الغزالي بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل عليه الكذب لاستحالة

الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ولمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب
وخبر الرسول ص صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي و
المتنبي ولا يتاتى شيء من ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحتف
بالقراين العلم بالتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم علم الشرائط خصوصا مع عدم
الضبط لهذه الجهات بالعبارة **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي
اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وذلك قسمان الاول في الاخبار
المعلومة الصدق وهي ثلثة الاول خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا بطريق العلم بذلك فقال
اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله تعالى اما الصغرى
فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم
على ذلك بما ذكره المصنف وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس
على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف
والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني يستحيل
فيه الكذب والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة فما الدليل عليها وقال غيره
ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثاني خبر الرسول ص صدق لان المعجز الذي ظهر على
يده مطابقا لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله اياه فهو صادق قطعا لان
تصديق الكاذب قبيح لانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق
من ليس بصادق وذلك قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك
لارتفع الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق
مدعي النبوة الا ظهور المعجز على يده فاذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه
كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد

الاشاعرة

الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز الكذب
في خبره وتصديقه الكاذب واغراؤه بالجهل وانما يتم ذلك على مذهب الامامية ومن وافقهم
في مسائل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه بمجرده فقد يحتف بقراين بحيث يصير معها
مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا
بعض الاخبار عند اقتران امور خارجة عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله و
شقهم ثيابهم ونوحهم عليه واجتماع ورثته وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما
يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن الباطل والتالي
فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت وحصول القراين المذكورة بان يكون
قد اغمي عليه او عرض عليه سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقراين يتبين
فيه انه لم يحصل بشرط افادة العلم من كثرة القراين واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القراين
واحوالها الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير منضبطة بالعبارة بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها
كما قلناه في المتواتر **قال** رحمه الله البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة حسا او
او بديهة او بالاستدلال كان كاذبا قطعا وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب لانه اخبار عن صفة
ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن نفسه لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبار
يستحيل ورودها عن النبي ص الا ان يقبل تاويلا ولا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي على
نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية عن الرسول ص لقوله ص
سيكذب علي فان هذا الخبر اذا كان صدقا ثبت المط في غيره والا ففيه وقد وجد في الاخبار ما
يستحيل نسبتها اليه ص ولا يقع من السلف تعمد فقيل ربما نقل الخبر بالمعنى فبدل بما توهمه مطابقا
او نسي البعض او المسند اليه فتوهم انه اهل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس
اقول لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب ويشتملها

امر واحد وهو ما نافى مخبره اى ما لو لم يوجد ما علم وجوده اما بالضرورة او بالاستدلال فالاول
قد يكون حسيا مثل النار باردة والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال لجائع
انت شبعان او لست بجائع او لمن علم مسائلة انت جاهل بها او بديهيا مثل الكل مساو للجزء والثاني
مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب فانه لما كان صدقا لاخبار التي اخبر عنها
بالكذب وانتفاؤها هي الاخبار السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز
ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه كان حكاية عنها
وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك كله ومراد المصنف بالوجود في قوله بالتي
مخبره وجود ما علم بالظاهر الوقوع سواء كان وجودا او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة
لا يجوز صدورها عن النبي عم لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عن المعصوم ويكون المراد منها
خلاف ظاهرها ولو لم يكن قابلا للتاويل الا على وجه بعيد فقد تقدم القول فيه والحق انه
لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال الصدق وان بعد اما اذا لم يكن الخبر الذي يتوقف الدواعي
على نقله متواترا لم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل
قول من قال ان بين بغداد والبصرة بلدا اكبر منهما او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة بمشهد
من خلق عظيم او كان متعلقا بشرع عام كالنجاة من صلوة سادسة ولا اقترن بذلك ما يوجب
اخفاءه من تقية او خوف فلم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر ههنا لعدم المخبر عنه بل لوجود
الصارف عن الاخبار به كما تقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين بالامامة مع تواتره عندهم
وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي عم ما هو كذب
قال الاكثرون نعم لما روي عنه عم من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا
فان كان الاول وجب وجود مطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وان كان
كاذبا مع انه منسوب اليه تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على تحقق الكذب في الاخبار

المروية

المروية عنه عم الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا ومطابقته لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه
لا بد من وجوده في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول عم ما يستحيل صدوره عنه ص
لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عم مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على
ذلك بما ورد عنه عم مما يدل على كونه تعالى جسما او في جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف
وهم منزهون عن تعمد عند الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح
في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى
فابدل لفظ الرسول عم بلفظ اخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه نسي من الخبر لفظة يصح الخبر
عند تحققها ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي ونسي ذلك فاسند اليه عم توهما
انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول عم وهو يروي بعض الخبر ولم يذكر اسناده الى
غيره فظن ان الخبر من جهته ص ولهذا كان النبي ص يستانف الحديث اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية
ويؤكد ذلك ما روي انه ص قال الشوم في ثلثة المرأة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال ذلك
حكاية عن غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فيصح مع ذكر سببه ومع
اهماله يتوهم الخطأ كما روي انه ص قال التاجر فاجر فقالت عايشة انما قال في تاجر لسوق اما من جهة
الخلف فاسباب منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عم لتنفير الناس عن اتباعه
ومنها انه ربما كان راوي الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامر كما هو مذهب الكرامية
فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذهب اذا صح عندهم ان ذلك يوجب ترويج الحق
او الترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبارا في النص عليه بالامامة قال رحمه الله

الفصل الثالث في الخبر الواحد وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منعه
منع السيد المرتضى منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به
لقوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى بقول الطائفة

لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها للتفقه وانما يجب الحذر
مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض عليه لسؤال مانع وهو الدلالة على وجوب
القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه
فاسقا للمناسبة ولانتفاء الفائدة في التقييد لولاه اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد
اولى من تعليقه على العرضي فمع الانتفاء ان يوجب الترك كان العدل اسوء حالا من الفاسق هف
فتعين الخبر ولانه ص كان يبعث الرسل الى القبايل بالاحكام وبرد الاشكال الصعب فان حاجة القبايل
الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال
العمل على دفع ضرر مظنون اذ اخبار العدل عن الرسول ص يثمر الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر
ظنا احتج المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان المراد في الاصول
العلم وفي الفروع والنهي عن اتباع الظن ليس بعام للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة
والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدها
على التعيين وهو على اقسام ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر الكذوب
وما يتساوى فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث ههنا و
الكلام اما في مهيته او احكامه الاول في خبر فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض طردا بالقياس
وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفيد الظن من اخبار الآحاد كخبر الكذوب وغير المميز وبان الظن قد
يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله
في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر
وما لم يفد الظن من الاخبار وان كان خبر الواحد لغة الا انه ليس خبر واحد بحسب الاصطلاح
كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك
وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده بقولنا مع افادته

الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا او مستفيضا واما احكامه فمسايل الاولى اكثر الناس
على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به لا يلزم
منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع
الاجماع على التعبد الشرعي بقبول الخبر المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب اليهما وقد وقع قال
السيد المرتضى بالعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا
على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابن شريح
وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل
عليه السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المص واما ان الدليل العقلي غير دال عليه
فغير معلوم لنا وجوهه اقول لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين اوجب
الحذر باخبار الطائفة والطائفة ههنا عدد لا يفيد اخبار العلم ومتى كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد
اما ايجابه تع الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل
في حقه تع ومع تعذر حمل اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي يكون
الترجي طالبا فحمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساو له وطلبه تع امر وهو
للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق داخل فيه فثبت انه تع
اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة ههنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان
الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة والطائفة اثنان او واحد
وقول الواحد والاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما لو اقدموا على فعل فروي
لهم او اخبر ما يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه اولا فان وجب فهو المطلوب لانه هو المراد من
وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب في كل صورة لعدم القايل
بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول الآية واعترض على ذلك بالمنع من كون

الانذار هو الاخبار بل هو من جنس التخويف فيحمل الايه على التخويف الحاصل من الفتوى بل هو هنا
اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الروايه
فان قلت حمله على الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهد بناء على ان
المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جايز لان الايه مطلقه في وجوب انذار القوم مجتهدين
كانوا او غير مجتهدين والتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الروايه فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى
لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروى
له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره بخبر مخوف ولا نعني بالانذار ذلك فصح
وقوع لفظ الانذار على الروايه وح اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت
المطلوب من كون المراد من الايه الروايه لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز جعله حقيقه في كل واحد منهما
ولا احدهما خاصه للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل فتعين كونه حقيقه في القدر المشترك
وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار متناولا للروايه والفتوى جميعا وذلك لا يضر او مطلوبنا
كونه متناولا للروايه في الجمله قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد فكذا يلزم من حمله على الروايه تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز
للعامي الاستدلال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا فان غير
المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل كان اولى وعن الثاني ان حمل
الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالامر بالانذار بصورة واحدة منه فالقول
بكون الفتوى حجه يكفي في العمل بمقتضى النص وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء
ان لو لم يكن الامر بالحذر متكررا بتكرر الانذار اما على تقدير وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نم
ان المراد من الطائفه عدد لا يفيد قول العلم قوله لان كل ثلثه فرقه والخارج منها اثنان او واحد قلت
لا نم فانه يصدق على الشافعيه انها فرقه واحده ولا يصدق عليها انها فرق ولانه لا يلزم من ذلك وجوب

خروج

خروج واحد من كل ثلثه للتفقه وهو باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثه وقد عكسها
كليا وهو كل فرقه ثلثه كما في الجماعة وايضا قوله ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع ولا يجوز عوده
الى كل واحد من الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم للتخصيص
القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر ايضا فحمله على الروايه ملزوم لتخصيصه بالمجتهد
وهو خلاف الظاهر ايضا فلنا ان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره وكون العامي ممنوعا
من الاستخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه اخر كالانزجار عن
المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي او البحث والنظر المؤدين
للاطلاع عليه وكون كل ثلثه فرقه ظ من اللغه بل هي حقيقه لغه في كل واحد من الاشخاص لانها
نعله من فرق او فرق كالقطعه من قطع او قطع وانما خصصناها في الايه بالثلثه ليمكن خروج
الطائفه منها واتحاد فرق الشافعيه لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا اطلق عليهم
لفظ الفرقه وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعدده ولما دل الاجماع على عدم وجوب خروج طائفه
من كل ثلثه بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع فلا يصدق على الواحد
ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن
اراده المجموع من كل بمعنى انذار المجموع لكل واحد من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى
المواضع بعد الكون فيه ومعلوم ان الطائفه من كل فرقه لم يكن في غير تلك الفرقه فلا يكون رجوعها
الى كل الفرق ممكنا بل الى فرقها الخاصه واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا
عايدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فلا يمكن ان يعود الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفر
الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعه من المفسرين فيكون تفقههم اما سماعهم ما
يتجدد من النصوص الداله من الاحكام المبتدلة والناسخه لما تقدمها من الرسول صلعم او بالاجتهاد
واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر الايه دال على هذا وهو قوله تعالى وما كان المؤمنين لينفروا
كافه اي الى الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع من النفر كما فهمه الاكثر

وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى لعمومه الثاني قوله تعم يا ايها
الذين امنوا اذا جائكم فاسق بنباء فتبينوا اوجب الله تعم التبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع
فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت
هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب التثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول صالحا
للعلية والا لوجب استناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك
يمنع من القليل لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته
فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو بط قطعا او القبول وهو المط وفيه نظر لمنع
الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني وجوب القبول بل قد يجامع جواز
القبول وجواز التثبت ثم ان كان معارضا بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء
ما ذكرتموه من الدليل فيه الثالث ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبايل لتعليم الاحكام الشرعية
مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة
لما كان كذلك واعترض ابو الحسين البصري بجواز كون انفاذ الرسل الى القبايل للفتوى لا للرواية
ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة واحتياجهم الى المفتي
اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يتم هذا الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال
يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها بالغا رتبة الفتوى ومن المعلوم خلافه فذلك الرابع
اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية
بين اثنين فاخبره بلال ان النبي قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في الاصابع بنصف
الدية وفصل بينهما وكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر تسعة ابعرة وفي كل
واحد من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر بعيرا فلما روي ان كتاب
عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه فقال عمر في الجنين رحم الله امرءا
سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام حمل بن مالك فاخبر ان رسول الله صلعم قضى فيه

بقوم

بقوم فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها
فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه
فقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر
فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلعم استاذن بعد وفاة زوجي
في موضع العدة فقال صلعم اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء
فاخذ عثمان بقولها في الحال في ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا
اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عايشه في الغسل من التقاء الختانين
وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في
ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار احاد فيتوقف
العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل
وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فان الواحد العدل
اذا اخبر ان رسول الله صلعم امر بكذا حصل ظن انه وجد من رسول الله هذا الامر وعنده علم ان
مخالفة الرسول صلعم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك ذلك
الامر مستحق للعقاب فالعمل به مقتضي لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان دفع الضرر المظنون
واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح وهو المط احتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول لان خبر الواحد يفيد الظن واتباع الظن غير جايز اما
الاول فظ واما الثاني فلقوله تعم فلا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني عن الحق شيئا
ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المط في الاصول العلم وخبر الواحد مفيد للظن
قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوي والشهادات واخبار القبلة

والطهارة والامور الدينوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم
العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في
الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز
الاحتمال وقوله يا ايها الذين اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم **قال** رحمه الله البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع
وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه غلبة ذكره على نسيانه فان الصبي
ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلم ينزجر عنه ويقبل
رواية صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي المقبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر
وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالفين من المسلمين المبتدع
ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لانه اندرج تحت الاية وعدم علمه
لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل
القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع من المتقدمين ومع التسليم فيمنع
الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته ايضا لانه اندرج تحت اسم الفاسق
اقول القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا خمسة يتعلق بالمخبر وينظمها
شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن
الضبط والاحتراز من الخلل ولا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن مميزا
لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع اياه على الكذب
فلم يحصل انزجاره عنه فلا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول رواية الفاسق يستلزم اولوية
عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى مع اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما

لوكان

لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي لقبوله
وهو كونه حال الاداء كاملا جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة
على الكذب المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير
اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما الاول فمجمع
عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمي على
مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه
فقال القاضيان لا يقبل مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق
الاول لنا انه مندرج تحت الاية وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا
لا يخرجه عن اسم الفسق وليس هذا الا ضم جهل الى الكفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم
على المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة لاشتراكهما
في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن
البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القايل به والجواب المنع من
المقدمتين وهما قبول اصحاب الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر
من يقول به سلمناهما لكن ان كان المراد مجموع الصحابة اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم
منعناه كيف وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقايد الذي
لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لانه مندرج تحت اسم الفاسق للاية المذكورة
قال رحمه الله البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية العدل لان ايجاب التثبت عقيب الفسق
يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة ويقدح فيها الكبيرة

بحث العدالة

والاصرار على الصغيرة وقعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة قدرا وانما يحصل المعرفة بها بالاختبار
الحاصل من الصحبة المتكررة المتاكدة والتزكية من العدل والفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان
فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت روايته اجماعا
وهل يقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل
به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط
ولان الصحابة ردوا روايته احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية
ولان الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب ولا يلزم من قبول الرواية في
هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة والفسق لما كان علة التثبت
وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت **اقول** هذا اشارة الى شرائط الرابع من الشرائط
الخمسة السابقة وهي العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
جميعا بحيث يحصل طمانينة نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكباير وعدم
الاصرار على الصغاير المؤدية بدناءة النفس كالتطفيف في حبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات
القادحة في المروة كالاكل في الطرق ومصاحبة الاراذل والافراط في المزاح والضابط ان كل ما
لا يؤمن معه من الاقدام على الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا يقدح
في العدالة اذا لم تؤمن بدناءة النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكباير والاصرار
على الصغاير عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها واختلف في
الكباير فقال بعضهم هو كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال الاخرون الكباير
تسع الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في بيت الله الحرام اي ظلم وروى ذلك ابن عمر عن ابيه
عن النبي ص ورواه ابو هريرة عن النبي ص وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي ع زيادة على ذلك شرب

الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها
فهي اذن يحصل من الاختبار الحاصل من الممازجة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة ومن تزكية
العدل المخبر وقوله انما يقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته والثاني
سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون
عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه
مقطوعا لم يقبل روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق
فوجب التثبت في خبره للاية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق اخر فاذا كان احد الفسقين كافيا في
وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام
يؤذن بان فيه خلافا واختار قبول رواية من فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل
رواية اهل الاهواء الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم خلافا للقاضي ابي بكر
وقال اقبل شهادة الحنفي وحده في النبيذ احتج فخر الدين بان ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب
والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق
المانع من القبول وهو الفسق والمجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على
عدم قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه الاول ان الدليل
ينفي العمل بخبر الواحد لقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفناه عدالته لقوة الظن
في خبره فيبقى في المجهول حاله على الاصل الثاني ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما مر عرفت
من وجوب التبين عند خبر الفاسق فالمجهول حاله لا يعلم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما
لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا ع رد خبر
الاشجعي في المفوضة وكان تحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف تقبل قول

امراة لاندري صدقت ام كذبت ورد عمر خبر ابو موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد
الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية
وكونه على طهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فتقبل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت معلق
على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يتحقق الفسق لم يجب التثبت
والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة
الجزئية قبول قوله في المناصب الجليلة والامور الكلية فان الرواية يستلزم شرعا عاما وحكما كليا
ولان تلك الامور الجزئية مما يعم بها البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة وكان منفيا
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها
اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب التثبت وجب
العلم بنفيه حتى يعلم انتفاؤه وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون
انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله
والا لوجب التثبت عند اخبار العدل الذي ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر و
فسق المجهول حال المعلوم الاسلام ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام
مما يزجر عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا تغلب
ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث ولا يفرق بين
مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بنصوصها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث
يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب ولا ظن
مطلقا فوجب المراد خبره قال رحمه الله البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي
والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين و

بحث الجرح والتعديل

الزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي الاطلاق فيهما منه والا وجب الاستفسار
فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارضا الجرح والتعديل قدم الجرح اذا امكن الجمع والا
فالترجيح ان حصل والا الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت
منه كذا وكذا ويطلق مع علمه بالشرائط والرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن العدل او العمل بروايته
ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك مع
الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة والحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة
وان لم يكن بعضا عاما اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار و
تارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني وهو التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك
والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا الى مسايل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد
في المزكي والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد في
المزكي فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره اخرون في الشهادة دون الرواية وهو
الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط
كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لان العقل
ما يدل على تسويغه مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما
يحصل بتزكية الواحد وجرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط القبول
الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت الاصل اقوى
من طريق ثبوت شرطه كما ان في الاحصان الذي هو شرط تاثير الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين
والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبد والمراة كما يقبل
روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى
اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا

وعكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العداله دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقه بروايه
المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس على البناء على الظاهر فيها فلا بد من
ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذ الجامع كلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب
ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصاير بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم
لم يكن للسوال والاستفسار معنى وهو احق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد و
الا وجب الاستفسار لجواز اجراحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بنباء
منه على انه يشرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه بشربه النبيذ ويكون
الحاكم شافعيا الثالثه اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عدل ويقول الآخر
هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه العدل قدم الجرح و
ان لم يكن كما لو جرح احدهما بامر صرح الآخر عني العدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى
واورع او اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيحه عمل على الراجح والغي المرجوح
والا وجب الوقف الرابعه للتزكية مراتب اربعه اعلاها ان يحكم بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول
الروايه من البلوغ والعقل والايمان والعداله والضبط فهو معتبر في الشهادة وامور اخر كالحريه
والذكوره والبصر الثانيه ان يقول هو عدل لاني اعرف فيه كذا وكذا ولو لم يذكر السبب وكان عارفا
بشروط العداله واسبابها اكتفى على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب الثالثه ان يروي
عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون ذلك تعديلا ام لا والحق انه اذا عرف لا يروي الا عن الثقاه
اما عن عادته او تصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الروايه عن العدل وغيره
الرابعه ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنه روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للروايه المذكوره
وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هذا ان قلنا بالمنع من العمل بروايه
المجهول حاله اما لو جوزناه لم يكن تعديلا المسئله الخامسه ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا

بما يوجب

بما يوجب رد الروايه لان الروايه والشهادة تشتركان في اعتبار الشرايط الاربعه اعني البلوغ
والعقل والاسلام والعداله وتختص الشهادة باعتبار امور سته غير معتبره في الروايه
وهي الحريه والذكوره والبصر والعدد وانتفاء العداوه والصداقه للاتفاق على قبول روايه
العبد والمراة والعدو على عدوه وغيره والصديق عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا
للروايه لان الصحابه رووا عن زوجات النبي اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم نظرهم
اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة خاصه مع تحقق الامور الاربعه المعتبره فيها في الروايه
جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور السته المذكوره شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في كل
شهادة الا الحريه عند من يرد شهادة العبد مطلقا او عند من يرى قبول شهادته على غير
مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكوره فليست شرطا فيما
يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا في الشهادة
بما لا يفتقر العلم به الى المشاهده كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة
بهلال رمضان وانتفاء العداوه غير شرط في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء
الصداقه ليست شرطا في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر قال رحمه الله
البحث الخامس فيما عد شرطا وليس كذلك لا يشترط في الروايه تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد
بظاهر او عمل بعض الصحابه او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابه بالواحد من دون ذلك
لدلالة ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا عليه ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس خلافا
لابي حنيفه للعموم ولان الحجه في قول الرسول ص ولقوله ص ولا علمه بالعربيه ولا معنى الخبر لان الحجة
في قوله ص ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا قبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبطه مثله
كذلك قبل والا فلا ولا يشترط اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرايط وان جهل نسبه
ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم

الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد وقال ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية
الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة
لما مر ولان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره
احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تتضمن شرعا عاما و
حكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على اصل المنع
والجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية
وعن الثاني ان الله تعالى امر بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون التمسك به معلوما لا مظنونا
فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط
عدم تكذيبه الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين التصديق والتكذيب واسطة وهو السكوت
او التشكك اما الاول فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دينه وهو خبر العدل السالم عن معارضة
تكذيب الاصل فصار كما لو مات الاصل او جن واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب
احدهما اما في التكذيب او الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا سواء
وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل الدال على قبول رواية العدل
الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان الحجة انما هي قول الرسول صلعم وح لا فرق بين كون
ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله صلعم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل
فقه وليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي الخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب

العمل

العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة
انما هي في قول الرسول صلعم لا في قول الراوي والاعجمي وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول كما يمكنان
في حفظ القران العزيز ومنها تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل
الدال على قبول الخبر الواحد العدل اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطة اهله فان كان بحيث يضبط
مثل ما رواه في مثل زمانه ومخالطة ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على رواياته ومنها
كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته مع تحقق شرايط القبول وان كان نسبه مجهولا
لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح
باحدهما معدل بالاخر لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان
باحدهما اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعد التتبع وهذا انما يتاتى
اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه مراد من كل منهما قدم الجرح على
التعديل واذا تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي عدل به ولو لم يعلم ارادته منه
لم يثبت عدالته لاحتمال كون العدل مشاركه دونه ولو كان له مشارك (في الاسم الذي ح) جرح به خاصة لم يقدح في
العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي

[بحث التعارض]

نسبة الاسمين اليه والى مشاركه **قال** رحمه الله البحث السادس في التعارض بينه وبين الدليل
العقلي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارض كتاب
او سنة متواترة او اجماع فكذلك لا على وجه التخصيص لعموم الكتاب او السنة فانه جايز ولا امتناع
في ان تكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد تعارضها الا ان
هذا الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح
قبوله فتعين الترجيح فان كان الاول قطعية العلية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل ثابتا
بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارض فعل الرسول صلعم وساوى حكمه حكمنا وتناوله الخبر وامكن تخصيص

احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا لم يمكن وعمل اكثر الامه بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح
ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر
العلم وفي القطعيه موافق له قبل والا رد ويجوز اسماع البعض الاقتصار بالقطعي الاخر مع عدم الموافقه
فانه لما كان التكليف بتضمن العلم وليس له صلاحيته لزم تكليف ما لا يطاق وان اقتضى العمل وجب قبوله
وان عمت البلوى به لعموم الادله ولثبوت احكام القي والرعاف والقهقهه وبعارض ابا حنيفه في قوله
لو كان صحيحا لاسمعه عدد التواتر لئلا ينقطع عمن كلف به عملا بعموم البلوى **اقول** لما ذكر شرايط قبول
خبر الواحد الراجعه الى حال الراوي ذكر ما يرجع الى معنى المروي منها وذلك هو عدم المعارض واعلم
ان المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر من
الحيثيه التي اثبتها مطابقه كما لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال لا تصل في ذلك الوقت فرضا او
التزاما كما لو قال طف في ذلك الوقت او صل فيه نفلا اذا انفرد هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض بخبر
الواحد اذا كان عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل ولو على بعض الوجوه او لا فان كان الاول اولناه و
لم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد محتمل
للنقيض في دلالته فهو محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع
بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه مح وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب و
السنه المتواتره والاجماع لشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الادله
القطعيه لان الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك الادله يخرج المذكوره عن كونها قطعيه
لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون المراد قطعيه في متنها لا في
دلالتها ح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون والاول يتعين فيه العمل بالقطعي والقطع
بكذب خبر الواحد والا لزم البدا واما الثاني فان كان القابل للتاويل هو القطعي خاصه اول و
لم يرد الخبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم في باب التخصيص او بالعكس يعمل بالقطع كذا

ولو كان

ولو كان كل منهما قابلا للتاويل لان كل واحد من الادله القطعيه لما ساوى خبر الواحد في ذلك
كون دلالته ظنيه واختصت هي بمزيد القوه من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو
عارضه دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما ياتي في باب الترجيح وان كان قياسا عمل بالخبر
لان القياس ليس بحجه عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العله كان حجه
عند المص وموافقيه وح اما ان يكون الخبر مقتضيا لتخصيص القياس او بالعكس او تنافيا بالكليه فان
كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العله وعند غيرهم يجري مجرى ما تنافيا بالكليه
وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنه المتواتره بالقياس المذكور جايز فتخصيص
خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر
وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمات القياس بثبوت الحكم في الاصل
وكونه معللا بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعيه قدم على الخبر لان
الحكم الثابت بالقياس المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت باجمعها
ظنيه قدم الخبر لقله ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر
على مقدمات ظنيه زايده على مقدمات القياس ولو عارض فعل الرسول صلعم بان روي انه صلعم فعل
فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له وثبت التاسي به مطلقا او في تلك الواقعه
فان امكن تخصيص احدهما بالاخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا
قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم ينفيا وتاتى في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما
في متنه او في دلالته على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له او لم يثبت التاسي به في ذلك الفعل
لم يتحقق التعارض وعمل اكثر الامه بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامه فلا يكون
قولهم بمجرده حجه نعم ذلك معدود من المرجحات المعارضته بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دال
على ما عمل عليه الاكثر ترجح عن الاول لان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى ما فيه لا يكون

غالبا الا اطلاعهم على موجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا المدلول روايته
فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس فيه كلام لا تعليه وقد تقدم
بذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم بشئ فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه
ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية ما لا يدل عليه جاز ولم يقدح في ذلك الخبر لاحتمال ان يكون صلعم قاله
واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال وان لم يكن في الادلة القطعية
ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى عملا اولا لانه لما لم تعلم العلم بغير سامعيه
مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه
لم يقدح ذلك فيه لافادة قوله صلعم اياهم العلم ولو اقتضى العلم خاصة صلعم وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود
في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية
لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى عائشة في التقاء الختانين
وعمل ابو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لم اجد لك في كتاب الله شيئا
فقال له المغيرة ان رسول الله صلعم اطعمها السدس ورجوعهم في احكام الفيء والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب
الوتر الى اخبار الاحاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيها ينافي مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول صلعم
ولاوجب نقله على جهة التواتر حذرا من ان لا يصل الحكم كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل صلعم
ذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة
الرسول صلعم اياه وانما يلزم ذلك لو تضمن العلم او ايجاب العمل على كل حال اما اذا لم يتضمن علما او كان ايجابه
مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله تكليف لغير المقدور مع انه معارض
بما لا يعم البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز عنده وغير قادح
في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ التكليف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم
به البلوى قال رحمه الله البحث السابع في كيفية الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم

في كيفية الرواية

يقول او اخبرني او حدثني او شافهني ثم قال رسول الله صلعم كذا ثم امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا
ثم امرنا بكذا او نهينا عن كذا ثم من السنة كذا ثم عن النبي صلعم كذا ثم كذا فيفعل كذا واعلى المراتب في غير الصحابي
حدثني فلان واخبرني او سمعته ان قصد اجمالا او تفصيلا والا سمعته دون الاولين ثم ان يقال
للراوي هل سمعت الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز
حدثني واخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظنه
انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته او حدثني ثم ان قال هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل
ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان فسكت مع الظن ان السكوت للصدق
فالاولى العمل واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت
ههنا افادة العلم بان المسموع كلام الرسول صلعم ثم لنا وله بان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول
قد سمعت ما فيه نقل اني سمعت ما فيه فانه يكون محدثا او راويا غيره وان لم الغيره اروه عني ولو قال
له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز له التحدث وليس له ان يحدث به
عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك
من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه اباح له ان يحدث عنه ما لم يحدثه لكنه في العرف
يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني اقول لما ذكر الامور الراجعة الى معنى الرواية
شرع في ذكر ما يرجع الى لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي
من راى النبي صلعم وصحبته ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب او لا وسواء روى عنه
او لا لانه ماخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها وبين من روى عنه وبين من لم يرو عنه
لقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف انه لا يصحب فلانا لحنث بمصاحبته لحظة واحدة ولصدقها
مع سلب القيود المذكورة وقال قوم انما يطلق الصحابي على من راى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص
المصحوب وطالت صحبته وان لم يرو عنه وشرط اخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي

ومراتب الفاظ الصحابي في الرواية سبع الاولى وهو اعلاها ان يقول سمعت رسول الله صلعم كذا او
اخبرني او حدثني او شافهني الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى
لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صلعم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لان كثيرا ما يقول
الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكن اذا صدر ذلك من الصحابي كان ذلك ظاهرا
في سماعه من الرسول صلعم فيكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه
من الرسول صلعم ومن غيره وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل احد من الصحابة يجعل حكمه حكم
ما لو سمعه من الرسول صلعم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي اخر بواسطة غير صحابي ومن اجرى
الصحابي مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة ان يقول امر النبي صلعم بكذا
ونهى عن كذا وانما كانت هذه ادون من الثانية لان فيها مع احتمال التوسط احتمالا اخر وهو توهم ما
ليس بامر ولا نهي امرا ونهيا لاختلاف الناس في جميع الامر والنهي وشرايطها ولهذا اختلفوا في حجيته
والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا مع تعينه مراد الرسول صلعم من
لفظه واعترض بجواز اكتفائه بظن ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويز
الاختلاف في ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا
دور ظاهر لانه لا يمكنكم العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول صلعم الا اذا علم حجيته
وانما اثبتم كونه حجة بذلك فيدور وايضا فقوله امر الرسول صلعم بكذا ليس فيه ما يدل على ان
المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امر بذلك الفعل دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم
اليه ما يدل على العموم مثل قوله صلعم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة ان يقول امرنا بكذا
او نهينا عن كذا او اوجب كذا او ابيح كذا او حرم كذا وهذه الاربع ادون من الثالثة لان كل ما ذكر
من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه وهو كون الامر والناهي والموجب والمبيح والمحرم
غير الرسول صلعم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لانه يفيد ان الامر والناهي هو الرسول صلعم ظاهرا فان من

التزم

التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي
ان يعلمنا الشرع فيجب الحمل على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من كل
الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما
يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا اما ما يكون مستفادا
من خطاب يفتقر دلالته على الامر الى بحث وتامل فلا ولان لا يلزم من كون الامر مجموع الامة الذي
يعتبر قولهم في الاجماع كونه امرا لنفسه لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع اختصاص
غرض الصحابي في تعليمنا الشرع الخامسة ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال
كون السنة غير سنة الرسول فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص لشخص دون غيره ولقوله صلعم من سن سنة
خيرا فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة ليست حجة والاكثر
على انها حجة لوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكرتموه وان كان محتملا وموافقا للوضع
اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في سنة الرسول صلعم للقرينة والعرف الطارئ السادسة
ان يقول عن النبي صلعم كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمع منه واخرون جوزوا ان يكون قد اخبره
مخبر عن النبي صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس حجة ما
لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا وح يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك
في عهده صلعم مع علمه بذلك وتقريرهم عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما غير
الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت
فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك
وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن
له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره ولو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته
يحدث عن فلان كذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول

نعم او يقول بعد الفراغ من قرائة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وههنا يلزم السامع العمل بالخبر
وله ان يقول حدثني او اخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على المبيع بين قول البايع
بعت وبين ان يقرء عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى غيره باني سمعت عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كذا من فلان فالمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلب
على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينفذ الكتب الى البلاد وانا نائبه عنه وكذا الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب
اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان كتب الى غيره كتابا يعرف فيه امرا من الامور
يجوز ان يقول لغيره اخبرني ولم يجز ههنا مع انه يتطرق من الاحتمال الى الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة
قلت لفظ الخبر على الكتابة مجاز وليس كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة
ان يقرئ عليه حدثك فلان كذا فلا ينكره ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن
انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول ظن انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم
والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال
بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قرء عليه لان الاطلاق يوذن بنطق
الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرا الحديث على الشيخ اروية عنك
فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في الاصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي العلم
بان المسموع كلام النبي صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه
بحيث يندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة اما بان
ينقلوها عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان يستعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز ثم شاع ذلك التجوز
ولفظ اخبرني وحدثني في هذا الباب فان السكوت لما شابه الاخبار في افادة الظن وللمشابهة احد وجوه
التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع
من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا والجواب معلوم مما تقدم فانما يكون كذبا ان

لو اراد بالاخبار والحديث حقيقة اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة
المناولة وهو ان يشير الشيخ الى الكتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون محدثا
ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني هذا الخبر ولم يقل قد سمعته
فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحديث فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون ح كاذبا واذا سمع نسخة
من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها من نسخه ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا
اللهم الا ان يعلم انهما متفقا لا يتفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره
قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحديث عنه بما لم يحدثه
به وذلك اباحة الكذب لان يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني قال رحمه الله
البحث الثامن في المرسل الاقوى عندي عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية
عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم الا وله
الاخبار عنه وانما يكون ذلك اذا ظن العدالة ولان علة التثبت منفية فيجب القبول ولان المسند جاز
ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره اخر عنه فلا يقبل الا ان يفصل والجواب
انه ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول صلى الله عليه وسلم على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء
علة التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا بالرواية عنه بغير واسطة
ولو استنده غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم واوقفه غيره فهو متصل اقول اكثر
الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من
قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة
كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره ويكون رجالهما الاول
غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة

لما مضى الا على عدل يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه
المثابة ومن هذا حاله احتسب قبول مراسيله لا استطيع ان اقول ان الحجة يثبت به كثبوتها بالمتصل
ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المص المنع من كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل
الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه
وبين الرسول ص مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا
فصفته اعني عدالته اولى ان لا يكون معلومة لنا ولانا لا نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وتلك ليست
تعديلا لان العدل قد يروي عن العدل وغيره ولو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا
اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه واما
الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول حاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة
وموافقوه بوجوه ا ان العدل الجازم لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا اذا علم ذلك وانما يكون له ذلك
اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو عدم ظن عدم قول الرسول ص ذلك او تشكك فيه لم يحل
له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاقه هذا القول مستلزما ظنه او علمه
عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها ب ان علة التثبت الفسق المتقدم وهي منتفية ظاهرا لعدالته علما
او اصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت والا لتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول
لما تقدم ولو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن فلان حتى يصرح
بانه رواه عنه بغير واسطة وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص
فقد اتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول ص والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه
كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روي عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره
باضمار ما يزيل المفسدة المذكورة وليس اضمار اظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار
سمعت انه قال ومعلوم انه ان صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا

فكذا

فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني
ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر عما يعلم انتفاؤه عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه
وايضا لا نسلم انه على تقدير اضمار اظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز
العمل به اجماعا وعن الثاني ان انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما
لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء الفسق معلوما ونمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها
على العدم معارض باصالة عدم امتثاله ما توجه عليه من اوامر الشارع ونواهيه وعن الثالث ان الراوي
اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن انه سمع منه من غير واسطة ولو لم نعلم صحبته لم يقبل روايته
لتردده بين كونه مسندا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث
واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من لم يقبل المراسيل فظ واما عند غيره فلان المقتضي لقبوله
وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال الاخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان
يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخ نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا ارسله تارة واسنده
اخرى لما ذكرناه بعينه الثانية اذا اوصل الراوي الحديث بالنبي ص مرة واوقفه غيره على الصحابي فهو
متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي ص تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل
منهما بحسب سماعه او سمعه يرويه عن النبي ص فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت
موجب اتصاله معلوم والمانع عنه معدوم الثالثة اذا اوصله بالنبي ص تارة واوقفه اخرى على الصحابي كان متصلا
لما تقدم اما لو ارسله او اوقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بالنبي ص بعد تلك المدة
كان قادحا في اتصاله فان نسيان طول تلك المدة بعيد اللهم الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فتذكر ما نسيه
فلا يكون قادحا في اتصاله قال رحمه الله البحث التاسع يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ
الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي ص و
لم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولا يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين

بقوله ع رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه
والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده
الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل
تحت الاداء كما سمع والاستحالة انما يلزم لو قصر عن المعنى والنقد بر خلافه فيه **اقول** اختلفوا في
جواز نقل الحديث بالمعنى بغير لفظ الرسول ع بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة
والحسن البصري لكن بشروط احدها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها
ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان تساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان خطاب الشرع
تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر ومنع منه ابن سيرين و
بعض المحدثين واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين
رووا عن الرسول ع هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث
تصير محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ
التي خاطبهم الرسول ع بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذر فعلم من ذلك اقتصارهم
على حفظ المعنى دون اللفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ
العربية بالفاظ عجمية مفسدة للمعنى فجواز ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت
بين العربية وترجمتها العربية تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي ص وهو جهل بخلاف الترجمة
العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فقوله ع رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم
اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع
ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد اللفظ لما لا يتفطن اليه
الفقيه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ع بلفظ نفسه لجاز
للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول ع يستلزم اولوية

جواز

جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة و
هكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم
عن لفظة او غير تركيبا فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة
الفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى تمام معنى
الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا الشاهد والمترجم
يوصف كل منهما بانه يؤدي كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم
لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة
للاصل والمفسدة خلافه لانا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن
الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكره من المفسدة واعلم
ان قوله في الشرط الثاني وعطف قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره عن
المعنى يتضمن ذلك **قال** رحمه الله البحث العاشر اذا انفرد احد الراويين بزيادة فان تعدد المجلس
قبلت لامكان ذكر النبي ع لها مرة واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم
عنها لم يقبل وكذا اذا كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع اغلب من توهم
السماع لما لم يسمع الا ان يقول الثاني اني انتظرته بعد المتن فلم يات بغيره فالترجيح وكذا ان غير الاعراب
اقول اذا روى واثنان او جماعة ممن يقبل روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد
عليه سواء كانت في افعاله كما لو روى بعضهم انه ص دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت وصلى فيه
او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال الاخر انه قال هو الطهور
ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من الجائز ان يدخل ع تارة البيت ولا يصلي فيه
وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الاخر فعل الصلاة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن
البحر هو الطهور ماؤه على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه والحل ميتته لان المقتضي لقبول الزيادة

وهو عدالة الراوي موجود والمعارض لم مفقود اذ ليس الا امساك الاخر عن الزيادة وذلك غير
موجب لنفيها لما قلناه واذا اتحد المجلس فان كان تاركو الزيادة عددا لا يجوز دخولهم عما يضبطه
الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها على سهو وانه فيه سمعها من غير الرسول صلى الله عليه وآله وتوهم
انه قد سمعها منه وكذا لو كان تارك الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا
فالاقوى قبولها لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت
ان لم يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه انه سمعه الا ان
يقول الثاني انتظرته بعد تلفظه بالمتن اعني الاصل المزيد عليه فلم يات بغيره فح يتحقق التعارض
ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر فقال الاخر ادوا عن كل
حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان احدى النصفين مغاير
للاخرى ويجب الترجيح والعمل بالراجح منهما قال رحمه الله المقصد التاسع في القياس وفيه فصول
الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهي تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة
متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم من اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة
او نفيهما عنه اقول لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع وما
يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة الطرق الى الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا
للكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته
واما في اركانه او شرائطه او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة
وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه فقال المصنف انه
عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء
الى غيره يقال عديته فتعدى اي تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي
لم يصدق لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع منه وكذا المراد بالاتحاد في التعدد

مبحث القياس

العلة وفي هذا التعريف نظر لانتقاصه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد
ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها في حده فان
قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما
وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور
لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت في التعريف في قولك تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال للكوز
شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه
وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ في ان العلة
المتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاتحاد زايد مع ان فيه ابهاما لانه
يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في الحد للمقصود فيها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر
القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او
نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ
الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من
حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة وجودية وذلك يستلزم
لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن الفاسد فاسدا فكان لفظ المعلوم اجمع وامنع
وابعد عن الوهم الفاسد وانما قال معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين
ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي
وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر
التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا وكان
ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع
والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع

بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون
وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما لان الجامع قد يكون
ثبوتيا كما قد ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس المغسول بالخل مثلا غير طاهر
فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون
والضمير في قوله لهما وعنهما عايد الى الاصل والفرع والمص قال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في
المحصول والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه **قال** واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بهما
معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس
فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد ثبت بالقياس كما يقال الله تعالى عالم فله العلم كالشاهد
فلا يعرف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في التحديد وقال
ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد **اقول** اعترض على تعريف
القاضي ابي بكر بوجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر
كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فايدة وان كان معنى اخر فلا بد من
بيانه وتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان مهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز
ذكره في الحد الثاني قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث
انه غير جامع لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا يثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم
قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان اعتذر بان الصفة
يندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير فايدة ضرورة ان الصفة
ح احد اقسام الحكم فيكون الحد اما ناقصا او زايدا الرابع المعتبر في مهية القياس انما هو مطلق الجامع
بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة ثبوتية ونفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع
انما به يمتاز كل واحد منها عن باقيها خارج عن مهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في تحديد

وكلا

ولا فوجب ذكر اقسام الحكم او تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او موضوعة للابهام
والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل
في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد ثم اعترض على نفسه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء
يسمونه قياسا مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم
كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره الاعتكاف صائما قياسا على الصلوة
فانها لما لم يكن شرطا له في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذره الاعتكاف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم
وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف في نفس الامر
هو كونها ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر اجماعا
واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايض بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم
الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزؤه فلا
يعرف به واجاب المص في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة
عليهما وعن الثاني ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز الذي يشرب به الماء والكرسي ما يجلس عليه
وفيه نظر اما الاول فلان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه
لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع محال واما الثاني فلما تقدم في
الكلام على تعريفه وقوله عند المجتهد ليندرج فيه القياس الفاسد **قال** رحمه الله البحث الثاني في اركانه
وهي اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر
وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ
متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس
عليه وان لم يكن هناك نص فيتعين ان الاصل اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع
في المتنازع والعلة بالخلاف وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا

لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع فيه
وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم والذي هو اصل القياس ومحل الخلاف اصل للحكم فيه الذي
هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا في اصطلاح الفقهاء **اقول** لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم
من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لا مجانا بل لوجود علة الحكم في ذلك الفرع كانت اركان القياس
اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا اقسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل
عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم
او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى
الرابع استضعفهما فخر الدين في المحصول والمص اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه غيره وكان
ينبغي ان يقول ما يفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر
اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع
حرمة النبيذ عليه وينتفي تقييده بذلك الغير بما يشاركه النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك
كل واحد من ماهية الخمر [illegible] واما قول المتكلمين فضعيف ايضا بهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم الخمر او
بدليل عقلي لامكننا ان يفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا
ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصه بل على امر شامل له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك
النص تفريعا قياسا وح لا يكون النص اصلا للقياس ولما ظهر فساد هذين القسمين تعين كون الاصل
اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا
ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في الخلاف وفرع
في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم
الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس

و ذلك

و ذلك مؤذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونها فرعا عليه واستغناء
الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناؤه عن نفس العلة فكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم تحقق
علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا ان نحكم بتحقق العلة من دون
تحقق الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دليل دال على تفريع الحكم
على العلة في محل النزاع وينبغي ان يعلم تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية فعل الحكم
في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم مؤثرة فيه والمؤثر في الشيء اصل له لا بتنائه عليه وليس المحل مؤثرا
في الحكم ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير موجب
للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم ان لكل من قولي المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول
فلانه قد ظهر ان الحكم انما اصل في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك
فقد صار النص اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ
الاصل عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فكان محل الحكم
اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا
للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظ لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يجب كونه اصلا ولها عند الاشاعرة
فلان النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم
فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال عندهم لذلك واما الفرع فعند
الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب
اثباته في محل الخلاف كتحريم في النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق
لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل للحكم الحاصل فيه الذي
هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل للحكم الذي يطلب
اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك

اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ المباحث الاتيه انما هي على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل
محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العله فهو عبارة عن الوصف الجامع
بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه
وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى واما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال المذكور ولا بد
من كونه من الاحكام الشرعية التكليفية التي هي الوجوب ومقابلاته والثابته بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما
ان لم نقل بالقياس في غيرها كالعقليات واللغويات **قال** رحمه الله البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعه
من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال
على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كانت حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غير هذين فلا يجوز التعبد به
لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلم فان المعلوم من قول الصادق ع
والباقر ع انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب صوم اخر رمضان
وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول ولان اكثر الصحابه منعوا منه قال علي ع من اراد
ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين يؤخذ لكان باطن الخف اولى بالمسح
بالقياس من ظاهره وانكاره للعمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت
في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
لا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم احد **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا
على طرفين وواسطة فاوجبه ابو الحسين البصري والقفال واحالته بعض الشيعه والنظام وكثير

من المعتزله ثم منهم من خص الاستحاله بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحاله في كل الشرايع
وجوزه اكثر الصحابه والتابعين والفقهاء الاربعه واكثر المتكلمين ومن الاماميه السيد المرتضى
واختلف مجوزوه في وقوعه وذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني والنهرواني في صورتين احديهما
اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها اما بتصريح اللفظ وبايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانيه ما اذا كان
ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود
ما يمنع من ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعه مطلقا لعدم ما يدل على وجوده
عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المص لنا على المقام الاول وهو
الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع
حرمت شرب الخمر ومتى غلب على ظنكم ان علة تحريم الاسكار المقتضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء
فقيسوا عليه كلما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول واستحسنه
كل ذي عقل سليم وفطن مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو انه ممتنع سمعا في غير
الصورتين المذكورتين وجوه **ا** قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله
ما لا تعلمون فيكون منهيا عنه **ب** قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس كذلك
فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول ص المتمكن من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع
ج قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق
على العمل به فيبقى الباقي على النهي **د** قوله ص ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برايهم الحديث وفيه نظر لاختصاص الذم فيه بالقايسين الموصوفين بالصفة المذكوره
والبضع ما بين الثلث الى التسع **ه** اجماع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول
الباقر ع والصادق ع والكاظم ع انكاره وذم العمل به وان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات واتفاق
المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس اما الاول فظ فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيره

منها مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة
للناس وامنا واوجب الحج الى هذه البقعة دون غيرها من البقاع واوجب صوم اخر شهر رمضان وحرم صوم اول شوال
وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم على الحايض والنفساء و
واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلوة مع كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر على وجه العجوز الشوهاء
واباحه الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس
الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس واجماع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل به متحقق
فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روى عن علي عم من قوله من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد
برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة من تراب وطين تعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع
في اهوية يقال اقتحم الانسان وهو يرميه بنفسه في اهوية او وهدة وقال عم لو كان الدين بالراي او يوجد قياسا
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني و
اي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة فقيل ما المكايلة
فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس تذهب قراؤكم وصلحاؤكم
ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم
الله وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد وكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في
بيان حجية اجماعهم **قال** رحمه الله احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وبخبر معاذ وبقوله لو تمضمضت
ارايت لو كان على ابيك دين والجواب المراد بالاعتبار الايقاظ لانه حقيقة وسياق الاية تدل
عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال بل ابعث الى ابعث اليك وعن الاخرين
ان المراد التمثيل لا القياس لانه عم ممنوع منه بقوله وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عم بين العلة فيهما

ارايتم

مع انهما خبر واحد **اقول** لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار
وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قوله عبرت النهر وتسميتهم السفينة
التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي عبرت من العين والاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة
في العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه عبور ومجاوزة
الحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به الثاني انه عم بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فاقره النبي عم على ذلك وقال الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فاجتهاد الراي لا بد من رده الى اصل والا لكان ص سلا
والراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس ج سال عمر النبي عم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكنت شاربه سنته قبلة الصايم من غير ابلاج المضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما
على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عارف بالوضع
منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود
واذا كان ذلك قياسا وجب كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عم واما ثانيا فلان قوله
ارايت خرج مخرج التقرير فلولا ان حجية القياس بهذه مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ لا يحسن مخاطبة
من لا يعتقد كونه حجة بذلك وقوله عم للجارية الخثعمية لما قالت ان ابي يا رسول الله ان ابي ادركته
فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه ا ينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين الادمي
في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن الاول ان المراد بالاعتبار في الاية انما هو الايقاظ
لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار والاصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وعلى تقدير اشتراكه يجب حمله على الايقاظ لدلالة رص

الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به القياس الشرعي
لبقي تقدير الكلام يخربون بايديهم وايدي المؤمنين فيقيسوا الذرة على البر وهي في غاية الركاكة
والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة بكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالة
على ارادة الايقاظ تعين ارادة القياس الشرعي لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد واحد من افراد
الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة او ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب
القاساني والنهرواني وعن الثاني ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد روي انه لما
قال معاذ اجتهد برايي قال له النبي صلعم بل ابعث ابعث اليك ولا يمكن الجمع بينهما لورودهما في واقعة
سلمنا لكن لا نم انه اراد القياس لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس لقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان فيهما تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة
فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه صلعم قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك
تصريح بان ثبوت الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب تحريم التافيف على تحريم الضرب
وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والشرب يلزمهما امر واحد لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو
وضع الماء في الفم وليس للقبلة والجماع لازم يتقدمهما فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة
القبلة الى الجماع ولما ثبت لها حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة
نقول بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل سلمنا لكنها معقولات بطريق الاحاد فلا يجوز تصحيح
القياس الذي ثبوته اصل من اصول الاحكام لو صح بهما **قال** اما اذا نص على العلة ثم على وجود تلك
العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو بط ولا يمكن ان
يكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن لعلة تامة وقياس الضرب على التافيف
ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى **اقول** هذا اشارة الى مسئلتين وقع الخلاف فيهما

الاولى

الاولى اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص الى غيره
من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم
وهو مذهب احمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاذ ابو اسحق
واكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري انه كذلك ان كانت العلة المنصوصة
علة للتحريم او كراهة واما اذا كان علة لوجوب او ندب لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واختار المص
الاول واحتج عليه بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت
فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي بط قطعا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكارها
وح لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك
خلاف المقدر اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم وقد تحقق في غير محل الوفاق والوصف
المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالنص لا يكون على العلة بل جزوها حسب
هو خلاف الفرض احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار
مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافة الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز
القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما تعيينا لزم
دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم
من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيشة يكون سما فيكون في الشرع
كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشأ الحكمة وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له
في ذلك فيحصل ظن عدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يرد على هذا التعبير
فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية تعدية التحريم من التافيف الى الضرب و
غيره من انواع الاذى الزائدة على اذى التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس

ام لا فقال قوم هو قياس ويسمونه جليا وقال الآخرون انه ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب اما ان يكون
بحسب اللغة وهو بط بالضرورة او بحسب العرف وهو بط لانه يلزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت
هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه ان ينهى عن الاستحقاق بعد امره بقتله والتالي
بط قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة
ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لم يندرج
لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهي دلالة الالتزام
احتج الآخرون بانه لو كان قياسا لما قال به من نفى القياس والتالي بط اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة ولانه يعلم لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك يوجب ان
يكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس الظني ان لا يكون
قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك الا ان يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع
من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا وعلم انه يفهم من عبارة المص هنا احتياج
كون هذا النوع من منصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم وح يكون معنى قوله ليس من هذا
الباب انه ليس من هذا الباب اي ليس من باب القياس المختلف فيه قال رحمه الله الفصل الثاني في
طرق العلة وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون الفرع
اولى الثاني ان ينص الشارع على العلة انحصر طريق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا اخرى
نحن نبين ضعفها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في الدلالة على التعليل مثل لعلة كذا او
لسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلثة اللام لكذا والباء
بكذا وان انه كذا نزاد دخول التعليل مع الاجتماع مثل لعلة كذا اما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال
كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب الكفارة بالافطار كما اذا ذكر

وصفا

وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن له فائدة كما روي انه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له
انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في التطهير لم لذكره فايده وكتقريره على حكم ما يشبه المسئول عنه
ره مسئه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على عدم
افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المط فيهما وكالفرق بوصف صالح للتعليل
كقول القايل لا يرث القاتل بين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع
الربا البر متفاضلا فانه يدل على اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه عن مانع الواجب واعلم ان الايماء
يدل على العلة وان لم يكن مناسبا كالاستفتاح اكرم الجاهل واستخف بالعالم اقول لما اختار المص
كون القياس ليس حجة في الشرع الا في صورتين احديهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس
تحريم الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع
انحصر طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية الوصف
للحكم بطريق اخرى ذكرها وبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة
اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت
الشي الفلاني لعلة كذا او بسبب كذا او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه
الالفاظ الخمسة يدل على العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال
عدمها اللام والباء وان اما اللام فقد يكون علة غائية كقوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقد يكون مؤثرة مثل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس منع قوم من كون اللام للتعليل بدليل صدق
قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار او تعليل الحكم لعليتين وكقول
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا ولانه يقال اصلي لله و
يستحيل كون ذاته تع غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور

لاحتمال التجوز وهو الظ اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام فى
لعله كذا للتاكيد وفى لشعر يسمو لام العاقبة اى ان يصير الوله للموت وكذا البناء فان مصيره الى
الخراب وفى قوله صلى الله اى لاجل الله او لثواب الله بحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير فى اللغ
واما الباء فكقوله تعم فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهو بمعنى نفس المؤثر
واما ان فكقوله تعم ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وانهم محشورون يوم القيمة ولعدم تشخيصها وتحقق
الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل فعله كذا ولعله كذا او لانه كذا واما
ما لا يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كونه لتعليل لانه مدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه
وانواعه سبعة ا ان يشرع الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم
كما روى ان اعرابيا جاء الى النبى عم ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة فانه
يحصل ظن ان العتق وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظن كونه
جوابا عنه والسؤال معاد فى الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء ب ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن فى ذكره فائدة
وهذا يقع على اقسام احدها ان يقع السؤال فى صورة الاشكال بترك الوصف كما روى انه عم امتنع
من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بيت بنى فلان وعندهم هرة فقال عم انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن كونها من الطوافين اثر فى طهارتها
لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو ان فى
قوله عم انها وثانيها تقريره عم على وصف الشئ المسئول عنه كقوله عم لما سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص
اذا جف فقيل نعم فلا اذن وثالثها تقريره على ما يشبه المسئول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان
وجه الشبه هو العلة فى ذلك فى الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه نبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة

والقبلة

والقبلة لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس
من هذا القبيل لانه عم ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها
مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبى عم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب
المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يتخيل ان يكون مانعا
من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره عم ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا
فان الاصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها
واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا
فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفى الافساد غير مسئول
عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فان به يتحقق ان القبلة
غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال ج ان يفرق الشارع بين الشيئين فى الحكم بذكر صفة
فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما
مذكورا فى الخطاب كقوله عم القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال عم القاتل لا يرث
وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذى يجوز كونه مؤثرا فى منع الارث علمنا انه العلة
فى نفى الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا فى الخطاب وهو على خمسة اوجه ا ان يقع التفرقة
بلفظ يجرى مجرى الشرط كقوله عم اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن
بيع البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة فى جواز البيع ب ان يكون التفرقة بالغاية
كقوله تعم ولا تقربوهن حتى يطهرن ج ان تقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعم فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون د ان يقع بلفظ يجرى مجرى الاستدراك كقوله تعم لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على ان التعقيد فيه مؤثر فى المؤاخذة ه ان يستانف

احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة و النهي عن فعل يمنع من فعل اخر تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا او مانعا من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة الوصف المومى اليه على علية الحكم مناسبته له ام لا فقال جماعة باشتراطها ومنعه الغزالي وجماعة واختار المص واحتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل عاقل انه لم يؤمر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل وان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو مذهب الاشاعرة سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر واحتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف بالعالم ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك يؤذن بان ترتب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المط قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف واجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن استخفاف من يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه

صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف سوى العلم والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا تكرم احدا اصلا لاندراج من يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامهم قال رحمه الله البحث الثاني في ان المناسبة لا تقتضي العلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهي حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات كالتقرير على مكارم الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العملية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته ثم عند البحث يظهر خلافه اذا عرفت هذا فنقول المناسبة لا تدل على العلية لجواز كون العلة غير ذلك الوصف او عدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل في احكام الله ولا يتاتى على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة اقول الكلام في المناسب اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيره من الاعراض النفسانية

وذلك اظهر من كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا و ابقاء
بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة العادة بحيث يخرج عن التعريف سلوك ابعد الطريقين لتحصيل القوت
مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور
وليخرج الاسراع والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا ثانيهما انه الملائم
لافعال العقلاء في العادات يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة لملائمة جمعهما
في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب هذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله
بالحكم والمصالح والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد
يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة والاخرة اخرى فالاول على اقسام ثلثة
ا ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس
والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله
ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحاربة والنسب بشرع
الزواجر عن الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع
تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين محفوظ بشرع
الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة
والبغضاء ب ان يكون في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة
النكاح غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفؤ الذي
ربما الوفات لم يحصل بعد ج ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير
الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول
القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من سني المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر
والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة كنقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة

في العادات

في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا
لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات
فانها محصلة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل
عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان
كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال اعزاز له والجمع بينهما ابطل فهذا مظنون المناسبة في
اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة معه ولا مناسبة بين المنع من
استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه واعلم ان للمناسب اقساما اخرى تنقسم اليها بالنظر الى اعتبار
الشارع والغائه يأتي ذكرها اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى
ان المناسبة والاعتبار تدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر شرعا علة للحكم المقترن به
لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة فيحصل ظن انها الباعث له تعالى
على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خصص الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة
له ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل
على هذه المصلحة فظ لانا انما نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن
ح بان الباعث له على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان امرا مغايرا لها لكان ذلك الامر حاصلا في الازل
فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال والا لكان المكلف ازليا لاستحالة التكليف من دون مكلف واما غير
حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على العدم لما يأتي في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى
على اصولهم اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح
لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي يشتمل عليها الفعل
باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث

والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم
ان الترجيح من غير مرجح جائز وحينئذ لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الوقائع
المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المص في بيان كون
المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب وكونه غير معلل بشيء
اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية
فلا يدل لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رايه من كون
الاحكام تابعة لمصالح العباد قال رحمه الله ثم ينبغي تقسيم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم ان
الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر
في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر تاثير
نوعه في جنس كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم في الميراث فتقتضيه في النكاح فالاخوة نوع
في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحدتا جنسا وقد يعتبر تاثير جنس
الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط
قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس
في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف و
كاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واقواها الاول ثم مراتب
الجنس متفاوتة فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول اما
يكون بجنس اوصاف اخص من كونه مصلحيا لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة
ومن المناسب ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه
في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل يعتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية
يعتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملايم ولا شهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له

بنقيض قصده لو فقد النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له اصل بل اعتبر
جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل معين لكنه غير
ملايم بل شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول صيانة للعقل و
شهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له ساير الاصول وهو المناسب الغريب اقول هذه اشارة
الى باقي اقسام المناسب وهي تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان نقول
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول
وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم
كالاسكار فانه نوع واحد وان اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع
في تحريم الخمر وهو نوع واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين
والتحريمين ليس الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد
بالنوع وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين
المؤثرة في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبتين فيقاس عليه
التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع
واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما يشتركان
في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في نوع من انواع جنس الحكم يقتضي كونه
مؤثرا في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب اليه الجنس هو الحكم في الفرع الثالث تاثير جنس الوصف
في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
فسقوط قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما
انما هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فهي مخالفة للمشقة
الحاصلة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة فالمراد بالوصف

المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة الحاصلة للحائض الرابع تاثير جنس الوصف في جنس
الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة
لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرمة مقام وطئها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة
الوطي فقد اشتركا في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة
بحقيقتها لمظنة الوطي فالوحدة التي بينهما جنسية والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد
مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة
الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين وصف الاصل والفرع لاتحادهما
نوعا فهما يشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما
الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذا حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا
في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل
فيه بعلية الوصف للحكم اضعف من الاول لقلة المشترك بينهما ثم مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد
فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد حاضرة والاشتراك في البعيد
اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة قيل واعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب
وكراهة والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم
الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا وهو اخص مما ظهر
تاثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا يناط به حكم شرعي
ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات
الشارع اليها وكلما كان التفاته اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب
الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله الفرض اخص
من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض غير الصلوة والحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض

وقوله

وقول المص واقواها الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة للاوصاف المناسبة مطلقا
لان الوصف الملايم الذي شهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى
وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول بعض
العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صايم عليك شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث
لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره
وكانت المصلحة ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له
اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى
وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهول
التفات الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة والا فهو من
هذه الحيثية اعني كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار لان الشارع ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام
كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايمة والاعتبار
وعدمهما الى اربعة اقسام الاول ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه
في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل المثقل على القتل بالمحدد في ايجاب
القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد يشترك في القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص
وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو معنى تاثير نوعه في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم
جنس العقوبة وهو معنى تاثير جنسه في جنسه اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني
ما لا يكون ملايما ولا يشهد له اصل فهذا مردود ومثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده
لو قدرنا انه لم يرد فيه نص وهو قوله عم القاتل لا يرث وغير ذلك الثالث ما يكون ملايما ولم يشهد له
بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه ولكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه في نوعه وهذا
هو المصالح المرسلة الرابع ما يكون ملايما اي لم يؤثر جنسه في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار

اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد
له الحكم بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين القايسين
والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل قال رحمه الله
البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب
سمي شبها وان لم يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا
وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب
لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه
القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس
عليه لما تقدم اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف
في تعريف الوصف الشبهي فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته او لا والاول
المناسب والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته او لا والاول هو الشبه والثاني هو الطرد
وقال الاخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في
الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير
معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره
من الاوصاف يظن استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف
الشبهي ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا
خرج عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان التعويل
في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية
ولانا قد بينّا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال
اخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا

وصنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يوثر
جنسه في جنس الحكم اما المستلزم للمناسب او الذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود
وهو نفس المتنازع وعن الثاني المنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة بل
التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما
للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم
لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف موثر
في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد
الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن
العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بعلة على ما
تقدم فملزومه لا يكون ملزوما للعلة هكذا قال المص في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون
علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم الى علة والا لزم التسلسل
ويمنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف
او احد جزئيات الوصف ويجوز وجود مانع في الفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات
قادحة في القطع بكون الوصف علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب
العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قال قدس الله روحه
البحث الرابع في الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني
العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكارها للتحريم فيه وعدمه لعدمه
وقد يقع في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة
وشرايطها والمعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمضافين والحركة والزمان
واحد المعلولين المتساويين مع الاخر اقول الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند

وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم
مع الاسكار في العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما ولما تجدد له وصف
الاسكار تجدد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون
في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند
عدمه كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل
جواز كون العلة في صورة الوجود لمعنى المحل او شيء من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم
وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان
لو دعي جنيه باسم فغضب ثم دعا بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة
غضبه دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة
واذا افاد الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران
وهو حاصل في كل صورة واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن وفيه نظر للمنع من
عموم وجوب العمل بالظن والاكثر على انه ليس بحجة لوجهين احدهما ان بعض الدوران
لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران
متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول
علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم و
الخصوص كفصل نوعها فانها دايرة معها مع انتفاء العلية وكذا شرايط المعلول المتساوية
لها فانها داير مع ذلك المعلول ومع علته وليست علة للمشروط ولا لعلته والحد داير
مع المحدود والجوهر مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين داير مع الاخر كالابوة
والبنوة والحركة دايرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه
لو افاد ظن العلية في صورة ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح

من غير

من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر اخر فيكون
المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع المركب منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين
لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الداير وهو المطلوب الثاني وهو الذي
عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون معتبرا
فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة كل من
العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال قدس الله روحه البحث الخامس
في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية
عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا
الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير هذه الاقسام او جزئي احدها او ما تركب من بعضها
او جميعها او الحكم مشروطا في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع واعلم ان الجامع
بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا
وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد
تنقيح المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى
تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم
وابطاله يستلزم ابطاله اقول اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة معدة لذلك
والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس ويبين انتفاء العلية عنها
لتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثمه احتمال الا وهو مندرج
في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون واما بهذا الوصف او
بغيره ويبطل الاول والثالث فيتعين الثاني وهو طريق مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين
للمدعى بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية

كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة وبطل الاول باستلزامه
ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب وهو منتف بقوله عم الثيب احق بنفسها من وليها
واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل اقتصر
يقتصر على ان يقول مثلا حرمة الربا في البر اما ان تكون معللة او لا والثاني بط لانه خلاف
المتعارف من تعليل الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او
القوت او المال والكل بط الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان
الغالب على الاحكام ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل
سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب
على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء
الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة ح يكون
مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا
لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف وجزئي احدها بان يكون
احد تلك الاوصاف منقسما الى طبيعتين احديهما علة للحكم والاخرى ليس كذلك
او ما تركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف
سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون
الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ان للحكم مانعا على العكس من ذلك
ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك
الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم
بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون
بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وبين كون كل منهما

لانا ثبتنا له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه والحنفية يسمون هذا بالاستدلال
ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من
مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع
والثاني بط لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق
الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر والتقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا
للتعليل فهو وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق
او ما تركب من بعض اقسامه او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر ذكره واما
تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع
دون علته كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما يشاركه في ذلك
كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص
او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة
بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون
بالاجتهاد والنظر في الامارات قال قدس سره الفصل الثاني في مبطلات العلة وفيه مباحث
الاول النقض وهو وجود الوصف مع عدم الحكم فقيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في
المستنبطة دون المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم
ان اعتبر فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا
اما المنصوصة فانها كالعام فيجاز تخصيصها وجوابه اما بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض
ح الاستدلال على وجودها غير لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم
الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلتين ولو استدل
المستدل على انتفائه وكان مذهبا له او لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع

يقدح فى عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لامر فهو المانع
وان كان لا لامر قدح فى العليه واما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف فانه لا يقدح
فى العليه كما لو قلنا فى الغايب مبيع مجهول الصفه حال العقد عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك
عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه مبيعا تم النقض ولا يندفع
بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكمه وهو بوجودها مع تخلف الحكم كالمشقه فى الحمال وهو غير
وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط اقول لما فرغ من ذكر الطرق التى زعم القايسون انها
انها داله على كون الوصف علة للحكم شرع فى ذكر الطرق الداله على نقيض ذلك وهى اربعه النقض
وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه
علة للحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف فى ذلك فزعم قوم انه يقدح فى عليه الوصف مطلقا
اى سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابى حنيفة واحمد وقال اخرون
انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت عليه الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص
فيها وان كانت مستنبطة قدح كما فى تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه
لمانع الابوة واختار المص انه يقدح فى المستنبطة على تقدير افادة الاستنباط العليه دون المنصوص
وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف اما ان يعتبر فى اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا
يعتبر فان كان الاول لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض
وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف فى كل صور وجوده و حينئذ يتحقق مع وجود المعارض فى ذلك
يقدح فى كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا فى كونه علة لذلك الحكم
سواء تحقق المعارض فى صورة التخلف او لا واما الثانى وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصه
فلان دلالة العلة المنصوصه على وجود الحكم فى محالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق
بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة للتحريم وكما ان تخصيص العام جايز غير قادح

وفى دلالته

فى دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العله بتخلف الحكم عنها فى بعض صور
وجوده لا يقدح فى كونه علة فى غير ذلك البعض وجواب النقض لا يكون الا باحد امرين احدهما
المنع من وجود العلة فى صورة النقض كما قال الشافعى فى الوضوء طهارة حكميه فيشترط فيها النيه
كالتيمم فيقول الحنفى فينتقض بازالة النجاسه فيقول الشافعى لا نسلم ان ازالة النجاسه طهارة
حكميه وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة فى صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة
بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل
الاستدلال على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر المذكور وصار الان يطلب اثبات كون ازالة
النجاسه ليست حكميه وقال اخرون نعم اذ به يتحقق انتقاض العله وهو هدم كلام المستدل
فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل اخرون فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض فى هدم
كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفايدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر هو اقضى
الى المقصود فلا واعترض المص بانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان
لم يكن لم يصر طريقا بانتفاء غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود العله فى محل التعليل بدليل
هو موجود فى صورة النقض فاذا منع وجود العله فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك الذى
استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العله الى نقض دليلها
وذلك كما لو قال الحنفى فى مسئلة تبييت النيه وتعيينها انه يسمى الصوم فوجب ان يصح كما فى
محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النيه وهو موجود
فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض ابتداء
حالك من امرين اما ان يعتقد وجود الصوم فى صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال
او لا يعتقد فان كان الاول فقد انتقضت عليتك بوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثانى
انتقض دليلك كان متوجها الثانى المنع من انتفاء الحكم فى صورة النقض واعلم ان للمستدل

ثم ان المسايل لكان يصح اثبات احكامها فى الفرع وهى
اشتراط النية فى الوضوء فى التيمم

بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهبا للمستدل
وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع
صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي
بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض
كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره العلل في المسئلتين جميعا كما لو قال
المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل
ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج
والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة وح لا يتم الجواب عن النقض
بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل خاصة اوله وللمعترض بل
يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك

تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين
نعم وهو مذهب المص وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع
صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده
لامر او لا فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها للحكم وذلك
يوجب ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا
بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو ضعيف لان الحكم عند وجود
المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا
وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه
وان كان منتفيا تعين استناد الحكم الى عدم المقتضي وهو المط **فرع** النقض المكسور عبارة
عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد

فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل
النقض على البيع بل حذف ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون
على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول
الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل
بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن البعض ككونه مبيعا
في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر تم النقض والمستدل لو بقي
مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير ان فسرناه بابداء وصف في الدليل لا تاثير
له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض وان نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض
بطل تعليله بالنقض لكونه حينئذ واردا على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن موثرا
في الحكم مطلقا فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفعه النقض يتوقف على كونه جزءا
من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر لا غير وهو موجود في صورة
النقض مع فقد الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما
الكسر فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض
يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص
في سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة فيقول المعترض
ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنايع الشاقة في
الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف
الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن
الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن الحكمة هي العلة

لم يكن لايراد النقض عليها معنى قال قدس الله روحه البحث الثاني عدم التاثير وهو بقاء الحكم
بدون ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده
يوجب استغنائه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة
اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتساوي بين بالمختلفين
اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرفة او باعث فيجاز كقتل المرتد
الزاني ووجوب وضوء النايم المحدث اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون
الوصف ليس علة للحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بعد عدم ما فرض علة
لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف
وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغنائه عنه والمستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به
وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي
مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا ضم اليه القيد الاخر
وهو قوله وكان موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف
فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس
فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى
والحق ان ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم
لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
اما مع تغاير المحل فظاهر كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما
مع اتحاده فمنع القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم فقالوا انه
جايز في المنصوصة لا المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمصنف اما الاول فظاهر لان القتل العمد العدوان
والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت لواحد مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة

في وجوب

في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث
المغايرة له وقد يجتمع الواحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب
عدم الحكم لجواز استناده الى واحد غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا شاء احتمل ان
يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها او مجموع
اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون الباعث غيره
او كون غيره من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بواحد منها على التعيين فلا يمكن
الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فذلك المرجح لا بد وان يكون لا مر وراء المناسبة والاقتران لاشتراكهما
بينهما فان الراجح هو العلة دون المرجوح فثبت ان العلة واحدة وح يلزم من انتفائها انتفاء
الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى
واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصله من راس البعير بخطامه الى ذراعه
قال قدس الله روحه البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل
وقد انكره جماعة لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيئين
وان تنافيا اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته وجوزه اخرون لامكان تنافيهما في الفرع
دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة الا انه لا يمكن مع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلها
وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح تاثير العلية فيه وبالنقض
وقلبه قلبه اذا لم يناقض الحكم ثم القالب قد يذكر القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي
في اشتراط الصوم في الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول المعترض لبث مخصوص فلا يعتبر
الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر
لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه
باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع كالوجه واما ضمنا

كما يقال في غايب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيلزم من فساد
خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم عليه الوصف
وهو القلب وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه
بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاخر ان كان حاصلا
في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان قياسه مبني
على وجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على العلة لانها موجودة
فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض على ما تقدم وقد انكره قوم
وجوزه اخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علله القالب على عليه القايس اما
ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس او لا فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة
لان العلة الواحدة جاز ان يكون علة لحكمين غير متنافيين لانهما لما جاز اجتماعهما في الاصل
وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما
في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الخاص في الفرع ليس بان يقتضي احد
الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لا بينا ان الحكمين يجتمعان فيه ذلك
يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الاخر
ترجيح من غير مرجح وهو مح واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة الدليل
على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات بامرين احدها
انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة
والاصل في الفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا
للمستدل التخواء بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او بعدم
التاثير او القدح [illegible] ما الموجب ان امكنه بيان الملازم ان ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب

قلبه

قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القلب
اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القالب لاثبات
مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القايس والاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم
شرط صحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فيقول
القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في
القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه
وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه
متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم فح يكون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا
بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القايس والقالب قد يعرض في دليله لتصحيح مذهبه
الا ان القايس اشار لعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والقالب اشار الى عدم اشتراطه
صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا
بان يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اى لازم من لوازم
مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس بقوله ركن
من اركان الوضوء فلا يكتفى باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء
فلا يكتفى باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع
كالوجه وهذا لان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل المقيس عليه وهو غسل الوجه
فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما متنافيان في الفرع اعني مسح الراس لانتفاء
الشافعي وابي حنيفة على نفي غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغايب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان
الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما

في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساد بالاتفاق **قال** قدس الله روحه

البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يستنتج

المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قيل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص

فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص الثاني ان يستنتج

ابطال ما اخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه

ولا يلزم المط فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث

ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما يثبت قربة تشترط النية كالصلوة ويهمل والوضوء

قربة فيقول اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية في الوضوء **اقول** هذا هو الطريق الرابع من الطرق

الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله

يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع ومهما توجه

على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما نظمه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه

ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او امرا ملزوما او الحال بخلافه

كما قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك

وهو وجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص اذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس

وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع ساير الموانع وتحقق جميع

الشرايط الثاني ان يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ما اخذ الخصم وذلك كما قال في القتل بالمثقل

ايضا التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب

ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع لكن لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرايط التي

يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر

على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء

وجوب القصاص

بقوله ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة وهو الوضوء قربة فيقول

المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع ما ذكرت من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما

يثبت قربة غير ملزوم للمدعي وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير كونه قربة وهي قضية غير

مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قادحا في العلية لان المدعى

كون الوصف علة للحكم المتنازع فاذا تبين عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض

وهو وجود الوصف بدون الحكم وجواب القول بالموجب ان يتبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله

كما لو ساعد المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان ثبت

بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وارتفاع

ساير الموانع وتحقق الشرايط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم

تحققه وفي الثالث بان الحذف لاحدى مقدمتي الدليل غير امر شايع ودليل عبارة عن مجموعها

لا عن الكبرى وحدها فلا يسمع منه القول بالموجب مع بقاء النزاع **قال** قدس الله روحه البحث الخامس

الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة والفرق

بتعدد الاحكام وهذا الوسلم زالت اباحته قبل الردة دون الزنى والحالة على السابق او على عين

المشترك او ان استقلال كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحيوة بشيء واحد ليس

ذا جهتين بحيث احدهما ويحرم باخرى والسابق منفي لغرض الاقتران والمشترك بطل لان كل واحد

بخصوصه علة تامة بالاجماع فالتعليل المشترك ابطال له والاجماع على ان كل واحد علة مستقلة من

غير شرط **اقول** سؤال الفرق عند المتاخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا

انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا

رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع

ومنع علية الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن شريح

ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه دل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو
الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابداء وصف يصلح ان يكون علة للحكم مغايرة لما علل به المستدل
اما مستقلة كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في الربوي المطعم بالكيل او القوت فان كلا منهما
يصلح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل العمد بالقتل العمد
العدوان بالجارح عن الاصل ومعنى المعارضة في الفرع ابداء ما يقتضي الحكم المستدل اما بنص او اجماع
او بوجود مانع منه او بفوات شرط له ولا بد من بيان تحققه لكونه مانعا او كون الوصف الذي علل
به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له
في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق
مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القايل بمنعه جميعا اما من جوز
تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق فان فسره بانه معارضة في الاصل لان ما ابرزه
المعترض من الوصف المناسب للحكم في الاصل المنفي عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر
مناسب فيه الاصل والفرع وكذا اذا فسر بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل
في التاثير في الاصل وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي
اشترك فيه الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة
اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز تعليل
الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظ ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع
اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجوه المتقدمة التي ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد
الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط
قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض
فح يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون للاحق فيه اثر البتة وثالثها انه اشتراك

تلك العلل

تلك العلل في امر واحد يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها
انه يجوز اشتراط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعفه المص
هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حياة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه العقل وليس
ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام ليس الحد بل كونه
معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور
كما في الصلوة في الدار المغصوبة وكما في الاكل عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه
اكلا محرم من جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل لجهات يكون
كل واحدة منها مفيدة لنوع من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف
من هذا الفعل ولا سعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل واحد
يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم محرم مع انه
حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر
فان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين احديهما يقتضي الاباحة والاخرى يقتضي الحرمة
بل ادعى انه اشتمل على جهتين يقتضي كل منهما اباحته وهو ظ فان اباحة قتل الزاني بسبب
انزجار الناس على التوثب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب انزجار الناس عن
الكفر وتاكد الشريعة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف الفرض اذ المفروض
اتفاق انهما واجتماعهما دفعة واحدة فرض سبق احدهما على الاخر تنافيه وقد ذكر الغزالي
لذلك مثالا وهو ما اذا رضعت اخت الرجل وزوجة اخيه رضيعة دفعة واحدة بان
اخذ لبنهما جميعا ووجر في حلقها فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما لمرتضعه دفعة
وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت اخته من امه بلبن اخته من ابيه
صبية فانه يصير عما لها وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع

على ان كل واحد من الاشيا علة مستقلة بخصوصه للحكم المذكور والقول بعلية المشترك منهما
على سبيل الاستقلال ابطال له ان كان مما تعاضد عليه اقسامه والا ثبت المطلوب من اجتماع العلل
الكثيرة وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل واحد منهما
علة تشترط عدم غيره او الاجماع واقع على تعليل الحكم الواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط
عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل تقدير
لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسيأتي في باب الاعتراضات **قال** قدس الله روحه
الفصل الرابع في شرايط الاركان وفيه مباحث الاول نشترط في الاصل وثبوت حكمه لان
تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي
لا العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واسنا التعليه ووجود العلة في
الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا لم يكن الجمع معتبرا وان لا يكون
حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان تحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافيين
بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح
من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عنه فالنص واما عند القائلين به مطلقا
فيه وبالاستنباط لان رد النوع اليه انما يصح بذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم
المتاخر عن الوضوء لانه ثبت بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة
وتقدير الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون ذا
قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان على حكم الاصل وان اختلفا في العلة فهو مركب الاصل
واذا اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
لمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة والحنفي يقول العلة في
المكاتب جهالة المستحق من السيد والوارث لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق

والامنعت

والا منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة
او منع الحكم في الاصل كما يقول في ان تزوجت هذه فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما
لو قال هذه التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي يمنع وجوب التعليق في الاصل فان صح المنع بطل
الالحاق والا منعت الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة
اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والعلة والحكم والفرع وان غايته ثبوت
مثل حكم الاصل في الفرع فشرط القياس ح ولا يخرج عن شرايط هذه الاركان فمنها ما يعود
الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور
ا ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان
حكم الاصل ثابت **ب** ان يكون حكمه شرعيا ان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظ لان
حكم الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لا شرعيا
اعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف
المعين وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع ولو قدرت المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في
الفرع مستفادا من مقدمات سمعية جاز ان يكون الباقيتان سمعيتين فيكون معرفة الحكم في
الفرع مستفادا من مقدمات سمعية والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي
مع ان ثبوته في الاصل عقلي والى هذا اشار المص فقوله وهو غير لازم ج ان لا يكون حكم
الاصل منسوخا لان الحكم انما تعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب على وفقه ثابتا شرعيا لم يكن
معتبرا وفيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق
كونه معتبرا في صلاحيته لترتب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى
يكون نسخ الاصل ح تخصيصا وان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة الجامعة بين

ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل
الاول اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون الاصل الثاني فتوسط الاصل يكون عبثا
وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل مثل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على
التفاح على البر لعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة
بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المراة عيب يثبت به الفسخ
في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق ثم لما منع حكم الاصل وهو كون القرن
والرتق موجبين للفسخ في النكاح واثبتهما على الجب بجامع تفويت الاستمتاع فلا يصح
القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا لفسخ النكاح في هذا المثال انما
يثبت بما ثبت به حكم الاصل وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير
متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع
له لان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو يثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا
للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد
اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة
بينه وبين فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان يكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة
بذلك غير محتاجة الى امر اخر فيه كما انها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة
الثانية اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة الحكم وكونها ثابتة لذلك الحكم يوجب استغناء
عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل معمولا به من جهة
المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة تغير النية عند ما اذا
نوى النفل الى ما اصره به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل
مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ

في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم اما لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل
وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه
من غير مانع ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم
يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا على هذا الوصف و ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل متناولا
لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا دون عكسه ترجيحا بلا مرجح
وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة
وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه عليه ترجيحا من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل
بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يكون بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند
الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخرى و ان لا يتاخر حكم الاصل
عن حكم فرعه وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة
وهو متاخر عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك
القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل
وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا من غير دليل وهو تكليف البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد
قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتب
وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شروع التيمم انما يرفع
عدم وجوبها اولا وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فيجاز اثباته بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه رفع حكما
ثابتا شرعيا بدليل شرعي ح ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن
القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون يستثنى عن قاعدة عامة و
الثاني ما يكون مبتدأ فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى
عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصاب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات فانه مع

كونه غير معقول المعنى غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وكلا التقديرين يمنع القياس فيه
واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عرف معناه
كترخيص السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة ط ان لا يكون
القياس ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه
بين الامة واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان
احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان تعين المستدل علة والاصل المذكور مجمع
بينه وبين فرعه بهما فتعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك
كما لو قال الشافعي في مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص
ثمة في المكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه
بين الشافعي وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو جهالة المستحق
من الورثة لا العبودية وحينئذ ان سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان بطلت التعليل
منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي بهذه العلة وهي صدد اثباته ولا محذور على الحكم لانتفاء
علته اذا لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن
عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمى هذا القياس مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم
على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض
يزعم ان الحكم في الاصل فرع في العلة وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل
لانه نظر في علة حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف
المستدل هل له وجود في الاصل وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق في النكاح مثل ان
تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول
الحنفي لا نم وجود التعليق في الاصل بل هو منجز فان ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان

طلا

طلاق من قال هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور في ذلك لعدم النص
واجماع الامة عليه ولا يتم القياس ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه و
يسمى هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف في الجامع **قال** البحث الثاني في شرايط الفرع
يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في عينها كالنبيذ في الخمر او في جنسها
كالجناية في قصاص الاطراف المشترك بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع متساويا لحكم الاصل اما في
عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المقتل والمحدود او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا
على اثبات ولاية المال فالمشترك هو جنس الولاية وان يكون منصوصا عليه **اقول** لما فرغ من ذكر
شرايط مضايفه وهو الفرع وهي ثلثة **ا** ان يكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما
في عينها كتعليل تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب
القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القتل والقطع **ب** ان يكون حكم الفرع قابلا لحكم اصله
اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل المعتل والمحدود او في جنسه كاثبات الولاية
على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن
كذلك لبطل القياس لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يقضي اليه من مصالح العباد
ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفة
حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك
مع المماثلة **ج** ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وذلك على قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص
عليه مطابقا للحكم الذي دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جايز عند الاكثرين فان
ترادف الادلة على المدلول الواحد جايز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه
لان معاذا انما عدل عن الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده
وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب

الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر
للمنع من عدم الاولويه اذ من الجايز كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة
سلمنا عدم الاولويه لكن لا نسلم عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض
تاكيد الدلاله او الترجيح عند وجود المعارض كما في النصوص المترادفه على الحكم الواحد فانه لو قال حرمت
بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا
لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر والشعير بالنص والقياس واما الثاني
وهو ان يكون النص دالا على خلافه فمن لم يقل بالقياس فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكره
في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهايه **قال**
البحث الثاني في شرايط العله يشترط ان يكون بمعنى الباعث اي مشتملا على حكمة مقصوده للشارع من شرع الحكم
وهذا لا يجب العمل به عندنا لان العله يثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا لحكمه ولا يجوز ان يكون
حكمة مجردة لخفائها او عدم ضبطها وان لا يكون عدميه في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب
والاقرب جواز التعليل بمجرد الحكم في الاصل والفايده الاطلاع على الحكمه ومنع القياس فلا يشترط
تعديه العله ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولايه على الصغير الذي عرض له
الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا جليا او اجماعا خاصا ويجوز
ان يكون حكما شرعيا كالنجاسه في بطلان البيع وان يكون مركبه كالقتل العمد العدوان والعليه
اعتباري وان يكون اضافيه لانا جوزنا العدميه **اقول** لما فرغ من ذكر شرايط الاصل
والفرع شرع في ذكر شرايط العلة وهي امور ا ان يكون العله في الاصل بمعنى الباعث اي
يكون مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة
على الحكمة المذكوره لا يجب ان يكون معلوما للقايس اذا كان ممن يعتبر في العلة النص كالمنصوص
بالتفصيل وان كان النص يدل على تلك الحكمة في الجملة فلا يصح ان يكون العله وصفا طرديا لا

فيه

فيه بل امارة مجردة لانه لا فايدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب
الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة منه
فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عليها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف
العله بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع و
كذا الثاني لان العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور **ب** ان يكون
وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان والحكمة الزجر
والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة
عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص و
الصور والاوقات والاحوال فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج
وعسر وذلك على خلاف المامول من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية الواضحة دفعا
للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر
المقيد بالمسافة المعينة الى مقصد معين ولم تعلقها بنفس المشقة لمكان اضطرابها واختلافها
وهكذا لم يرخص للحمال في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة المشقة على مشقة المسافر الذي
يقطع في اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوز الاقلون لان الحكمة علة العلة
فلم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل الاخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة مصونة
عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام **ج** ان لا يكون الوصف
عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العليه صفة وجوديه بدليل انها نقيض لا عليه الا العدمي لصحة
حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا كما
في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي والتم

انما منضم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون وجوديه مطلقا فان كثيرا
من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا يرى ان عدم امتثال العبد امر سيده يكون باعثا
له على مواخذته وذلك امر لا يرتاب فيه واختلفوا في تعليل الحكم بعلة كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا
فجوزه قوم ومنعه اخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعديه سواء
كانت العلة منصوصه او مستنبطه اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يكون الشارع حرمت الربا
في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا وهو مح لان نسبة القابل نسبة امكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون
نسبته الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب معا قلت لا نم لزوم ما ذكرتموه من كون القابل فاعلا
لان العلة ليست بمعنى الفاعل الموثر بمعنى المعرف والباعث ولو سلم كونها بمعنى الموثر لكن لا نم
ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا
سلمنا اللزوم لكن لا نم استحالة اللازم واجتماع النسب بين المتقابلين للشيء الواحد الى الشيء الواحد
انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في مغايرة جهة القبول لجهة التاثير اما الثاني
وهو استحالة كون العلة المتعديه محلا للحكم فلان العلة المتعديه هي التي يوجد غير المحل الذي هو مورد
النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عن غيره واما المانعون
من التعليل فاحتجوا بان الفايدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة
هنا لان معرفة الحكم في الاصل مستفاد من الاصل ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه
على ما تقدم فلا يكون مفيدة له ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه واجيب بالمنع من انحصار
الفايدة في معرفة الحكم كيف وهنا فوايد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة
فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود الشارع
وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العام بامتناع حصول خصوصيته التي هي علة حكمه في

الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعديه فلا حاجة في ذلك الى
تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعمل بالمحل لبقي الوصف
المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولانه لا فايدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل
به واذ قد يصح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة متعديه وجاز التعليل بالقاصرة
اعني الوصف الذي لا يوجد في غير الاصل ومنع ابو حنيفه والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل
بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلاني
للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلع وكذا الامتناع في مناسبته وصف
مختص بمحل الحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري احتج المجوزون
بان صحة تعديه العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة
التعديه لزم الدور واجيب بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل
على وجوده في الفرع ووجوده في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا
ان معنى الاشتراط التعديه في التعليل هو كون الوصف علة واكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل
بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولايه للاب على ولده الصغير الذي عرض
له الجنون بكونه مجنونا فان الولايه ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى
الباعث او المعرف والموثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا لباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة
المتاخرة منه لاستحالة الحكم عما لا تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل
والثاني بط المعرفة بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فايدة الامارة تعريف الحكم والحكم
معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو مح والثالث بط ايضا لاستحالة تاثير
المتاخر في المتقدم ويجب كون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي
استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء

لما فيه من وجوب (نفع) المشاة تحقق رفع حاجتهم بعمهما او لمر رتاع الاصل المستنبطة بوجب ابطال
العلة المستنبطة منه بتوقف عليها على اعتبارها ح يشترط في العلة ان لا يكون مخالفة للنص الخاص
او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال
الاكثرون نعم ونفاه الاقلون اما الاول فقالوا انه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه
علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون
فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المحمول معلولا فلا يصلح للعلية للتخلف اعنى
تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان كان متاخرا فلا يصح للعلية لما بينا من استحالة تعليل
الحكم المتقدم بالوصف المتاخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة للاخر اولى من العكس ولانه يحتمل
ان يكون هو العلة وان يكون غير العلة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم عليته اغلب على الظن
من ثبوتها وكلما اغلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة
المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعـ وبجواز التقدم ولا نقض
فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة ثم ان الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم
الخمر بالشدة المطربة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة
انذاك بل باعتبار الشارع نقران الحكم بها ولم يسلزم تخلف التحريم عنها انقضاء وبجواز المقارنة
ومنع عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس ط
ان العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب
اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة بتنصيص الشارع فيكون من الجائز ان ينص على التعليل
المجموع بامرين او امور بحيث لا يكون الحكم مسندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان يكون مركبة
واما المجوزون فمن قال بالاستنباط فقال انه يمكن ان يعترف بالهيئة الاجتماعية ظن عليه الحكم المخصوص
اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثال ذلك

واما المانعون

واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت له لذاته
او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة عليها كما يقول هذه علة كذا فان حصلت
بتمامها الكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلة له وهو مح لامتناع
حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلة لزم انقسام
الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت في جزء واحد
كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو المط واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري
لا تحقق لها خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون
المجموع علة قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى يصح ان يقال
اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع
من حيث هو مجموع سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا او امرا او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية
عدمية وهو الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة
اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة يكون ايض وجودية لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي
وهي قائمة بالمحل فثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء
من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة هي مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية
لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول بط لما تقدم والثاني بط ايض لان خصوصية
الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه مح واعترض عليه المص
في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون الخصوصيات
عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية امتنع كون المطلق وجوديا
لان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا استحال ان يكون عدميا قال البحث الرابع في شرائط
الحكم يشترط ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثرون جوزوه في الاحكام العقلية والحق خلافه لان

يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج وقال
ابن جني هو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع حصولها
يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره
من انواع الاعراب انما يثبت قياسا حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم يجز لكم بجر القياس لو قال
اعتقت غانما السواده ثم يقول فيقيس عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة
ولا مناسبة بين الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف
مبنية عليه والعتق يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلت العلة المعرف فلم يجب المناسبة والحق انه
لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس
وان كان الجامع هو المقتضي للحد لم يجز جعل خصوصيتي الاصل والفرع موجبتين لامتناع الاستناد
الى المشترك والى الخصوصيات معا في الحكم فبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس العلة لان انتفاء
الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تاخير العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة فيجوز الاستدلال بعدم الاثر
على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم عدميا فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي
القياس في التقديرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب
رجم الشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على عمده
وقاسوا في المقدرات كما قدر الدلو الكبيرة وقاسوا في الرخص ازالة سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء

اقول لما بين شرائط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه
اما المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام قال لان
الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس
في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره اكثر المتكلمين وفيه نوع يسمونه الحاق الغائب
بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة

فنقول

فنقول الاشاعرة اذا كانت العالمية في الشاهد معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع
بالحد فنقول لهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده في الحد غائبا واما الجمع والشرط فنقول لهم العلم مشروط
بالحياة شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في المثال الاول ليس جامعا بل هو
المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون
مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس
جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم
وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى عالم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة
هي المطلوب اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة
التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثال صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل
على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما
ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين
المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تاثير ذلك المعنى اعني العلة في ذلك [illegible] ان يعتبر فيه كونه حاصلا
في الصورة الاولى اعني الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع والا فان كان الاول لم يكن
المعنى تمام العلة بل جزؤها لان المقدر من تمام العلة ما يستجمع كلما لا بد منه في المؤثرية وهو خلاف
المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي
بهاتين المقدمتين عسر جدا لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل
في الفرع ولو بالتعيين وح يمكن ان يكون التعيين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس
ولو كانتا ظنيتين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنيا واختار المص انه لا يجوز في الاحكام العقلية
لان هذا القياس على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي في الامور العقلية وهذا حق اذا
كان المقصود من الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين

الذين مبنى القياس عليهما متعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية
واكثر الاشاعرة وقال به ابو بكر وابن سريج منهم وكثير من الفقهاء واختاره ابن جني وحكى انه مذهب
اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين ا انا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا
ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة بالدوران فاذا راينا تلك
الشدة حاصلة في النبيذ حصل ظن ان تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن تسميته
خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والظن في امثال ذلك حجة ب
ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت
ذلك الا قياسا لانهم لما وصفوا بعض الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا
او انتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين ا ان اهل اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد
جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا نحكم بعتق باقي عبيده
فكيف يحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم النص فيه ب ان القياس لا يجري الا عند تعليل الحكم في الاصل
بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء
وشيء من المسميات اصلا والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو
والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك نقلوا عنهم التواتر واجتمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير
الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع نقلوا عنهم بالتواتر
ويمنع من عدم جواز القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر
شرعي فهو يتوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك وجعل
المالك السواد علة للعتق لا يوجب ضرورية كذلك وعن الثاني ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت
العلة بمعنى الباعث والداعي اما اذا كانت بمعنى المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا

واما

واما القياس في الاسباب فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على الزنا
في ايجاب الحد احتج المانع ان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في وصف يكون علة لايجاب الحد او لا فان كان
الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع وهو مفقود هنا
ولان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لا يقال الجامع اعني
القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط
في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية الوصف يكون
صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب المؤثر مثلا هل يصح اثباته
بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو
الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل
قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هو بمعنى المعرف ويجوز
تاخير الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب
الصدقة اما الاباحة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدد فجاز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس
العلة واما القياس في التقديرات والكفارات من الحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم الادلة
السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام
المعقولة التي بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام في غير موارد النص على تحققها فيها وهذا
امر متعذر في التقديرات كلها كنصب الزكوة واعداد الركعات في مواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر
عن ادراك الحكمة فيها ولا يهتدى اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها على خلاف الاصل
المستند الى قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولو نوى

في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار لكونه منكرا وزورا ولم توجبها
في الردة مع انها اشد وافحش بحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه واما
التحديد فلان القياس فيها انما يثمر الظن وتجويز خلافه شبهة فيدرأ الحد بها لقوله ادرؤا الحدود
بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات
خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ويمنع من كون خلاف
الظن شبهة يدرأ بها الحد والا لاطرد فلا يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم
وهو باطل اتفاقا ويمنع كون التقديرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس
لنفيها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك فيه كل حكم ونحن لنا نقول بجواز القياس فيها على
تقدير تعقل معناها واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها
ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى يعدوا فيها
الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه خلاف
مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار
بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح
عشرين للفارة والعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون دلوا لانها
ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا بازاء نزح دلو واحدة اذا كانت
عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار المص بقوله كما قدروا الدلو
الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين
من الدلاء الصغيرة والبئر الذي يتعذر نزح مائها الغزارة على البئر الغزيرة الماء غالبا وهي التي
يكون من الماء مائتان وخمسون دلوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على ذلك

واما الرخص

واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات
نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص مع ان الرخص اعانة والمعصية
لا يناسب الاعانة قال الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس منه
جلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب
عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما عداه
كغيره من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح فيه
بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملزومه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل بنفي الفارق
اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره
سواء كان العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف
الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما
الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي
فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
وما جرى مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول
ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ
في تحريم التناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني هو القياس المسمى
بالدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزومه كالجمع بين
النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي هي الباعثة على الحكم ويسمى بقياس الدلالة
للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لدلالته
على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص
عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهي القياس في معنى الاصل

فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب الشريك
على العتق بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل
قال لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا
والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالمنصوص كما في كل شرع اما عندنا فظ لانا نمنع القياس
واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام وتدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس
فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة صلحا او عنوة
اقول لا يجوز القياس في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة
كقبول شهادة خزيمة وكاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص
على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات
احكام الاصول المقيس عليها بالقياس من جواز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية
كلها اما عندنا فظ لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا
له او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه قوله تعالى واحل الله البيع ليشمل احلال كل بيع واما
على راي القائسين فلان التنصيص على جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور لله تعالى فصح
منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية
لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي
ذلك لان الجائز على احد المماثلين جائز على الباقي وهو غلط للمنع من تماثلها كاشتراك السواد والبياض
في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر
النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز القياس
فيما لا يتعلق به عمل لدخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة لقتال او صلح وكقران النبي وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب
لعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال الثالث هذا نوع من القياس يسمى قياس

الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم
ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا
على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فخالف
حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى
مقدمتيه بالقياس فيقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا بالنذر ثم يستثني النقيض لنقيض
ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فيقول لما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير
شرطا بالنذر كالصلوة اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس الاصل
على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا
بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم واقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت
الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس
استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونتيجته نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس
الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع او لا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك
الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه تثبت علة الحكم المعينة في الفرع اولا ثم يثبتها بعد ذلك في الاصل
فكان الاصل مقيسا على فرعه ويقرب من هذا قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض الحكم الاصل
للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر
قياسا عن الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر وهو في التحقيق
راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات لاحدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم
اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثنى نقيض تاليها الاستثناء نقيض مقدمها كما يقول لو لم يكن
الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يشترط له بالنذر اتفاقا فيكون شرطا
له في نفس الامر ويبين صدق الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان يقول

في الترجيح والتعادل

مما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لم يكن شرطا بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف
في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظ لاشتراكهما في تركيب
كل منهما من متصلة موجبة استثنى نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في عدم كونه شرطا
في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا
قال المقصد العاشر في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان تعادلتا
في حكم واحد وتنافي الفعلان جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم
وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اتحد الفعل وتنافى الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل
والامارة الدالة على وجوبه وجوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار
عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب العمل وتحريمه على مكلف
واحد وتركهما يقتضي العبث لوضعهما اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحديهما دون
الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه قوم وهو الاقرب والحكم التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة
الوجوب والاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه وان اخذ بامارة الوجوب
ثبت في حقه كالمسافر في اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط
عنه وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان واذا قال له المالك ان رفعت
الى الدرهمين فلي الاحد وان رفعت الى احدهما اسقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي
للمجتهد يخير وان كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم عين ما يتوله الحكم باحدهما في وقت وبالاخرى
في اخر الشخصين **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه الاستدلال بطرق
الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المص عن طرق الاحكام شرع
في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في الاستصحاب الذي هو احد طرقها حكما
على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في النهاية كان اولى لتأخر كيفية الاستدلال بالشيء

على ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي
اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة العظمية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين
منهما متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق
دليلان على نقيضين يلزم اجتماعهما وهو مح بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اجتماع النقيضين
او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية
اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول المتواتر في زمن
الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص
وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين منه فمنعه احمد ابن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبر رجلان
متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون
في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون يتساقط الامارتان
ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين
وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة
هي جهة القبلة ودلت الاخرى على ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض ذلك للمكلف بالصلوة عند
تضيق الوقت عليه فان الحكم وهو وجوب الاستقبال للقبلة في صلوة واحدة والفعلان اعني التوجه
الى الجهة الاولى والتوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما
اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف
وكلاهما جائزان واستدل على الاول بقوله ع في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقه
فيمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في الاستقبال الى اي
الجدران شاء وفيه نظر فلانه لا تنافي بين الفعلين لذاتيهما فان كان هناك دليل من خارج يدل على

الجمع بينهما كان والا على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة
والامر الكلى على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما
واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلى وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة
هو الواجب وهو امر كلى صادق على استقبال اى جدار انها شاء المتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد
بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال به مطلقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما
واما الثانى فلانه وان كان جايز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت
امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو مح لتنافيهما او لا يعمل بشئ منهما وهو مح ايضا
لانهما اذا كان في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جايز على الشارع
او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو بط لانه قول في الدين
بمجرد التشهى وان كان لا على التعيين اقتضى العمل بهما باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا من الفعل
والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم
الذي تقدم بطلانه وجوزه المص وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير
ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه كالمسافر
اذا حضر في موضع التخيير بين التمام والقصر فانه اذا صلى بنية القصر سقط عنه الركعتان وان يصلى
بنية الاتمام وجبتا عليه ولا يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال له ان رفعت
الى الدرهمين اخذتهما وان دفعت الى احدهما اسقطت عنك الاخر فانه يتخير ولا يلزم كون
الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا على امر اخر لقصد او فعل لزم ان لا يتخير بين الاخذ بامارتي
الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتيهما وان كان عبارة
عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة والاباحة لكن هذا

هو

هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان شهر رمضان
مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع للمفتى فحكمه ان يخير
المستفتى في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات
وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له بخلاف المفتى وهذا
للحاكم ان يقضى باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس في الشرع
ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج
على عدم جوازه كما روى ان النبي ص قال لابي بكر لا يقضى في شئ واحد لخصمين بحكمين مختلفين وقد حكم
في المسئلة الاجتهادية بحكمين متنافيين وقال ذاك على ما قضاه وهذا على ما يقضى لكن يجوز ان يكون ذلك
في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم **قال** اذا تعارض الدليلان
فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بط
وان امكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما مح
الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع بنقله والخاص المظنون
نقله فان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يقوى به
على معارضها وهو اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول **اقول** تعارض الدليلين
عبارة عن تنافى مدلوليهما وهو على ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما
ظنيا والاخر يقينيا فالاول وهو ما اذا كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد
الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا
ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين
لزم العمل بالمرجوح منهما والتالى بط بالضرورة فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة
الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة والتالى بط فانه لا يرجح الاربعة

على الاثنين ووفور الفتوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا
لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المذكور بان يقول ان العلة هي رجحان المالوف من الصحابة لاعتبار
والعمل به وهو الغائب في الادلة المتعارضة دون الشهادات هذا اذا لم يكن العمل بهما من وجه دون اخر
ولو امكن ذلك تعين وكان اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة
لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد
تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية
ولا شك في ان الاول اولى واعترض المص في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما
في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان
من دليلين فهو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغاله بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل
وللثاني وهو كونهما معلومين لا يتصور الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات
مح اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورة اما ابتداء او بواسطة
تساويها اما متحدة او متعددة وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة
المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة العلم الضروري بصحة ترتيبها والعلم
الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري بلزوم ما هو ضروري فهو ضروري
وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المص بالتعارض بينهما مع
الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع بعلمه والخاص
المظنون بعلمه ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني
من حيث ان كلا من جزئيه يقيني والعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا
والاخر ظنيا فتعين العمل باليقيني ضرورة استلزامه العلم بكذب الظن المقابل لليقين فلا تعتد به

وقد اتضح

وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات المفيدة للظن فلهذا عرفه المص هنا بانه اقتران
الامارة بما يقوى به على معارضها وهو اعني الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك الدليلان
قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد بالدليل
هنا ما يلزم به العلم او الظن بشيء اخر بحيث يندرج فيه الامارات قال البحث الثالث اذا تعارض
نقليان رجح اما بالسند او بوقت الورود او المتن او المدلول او بامر اخر خارجي فالاكثر والاعلى اسنادا
يرجح او يترجح رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد والاعلم بالعربية وكونه صاحب الواقعة
والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او من طريقه اقوى والذي ظهرت عدالته بالاختبار او تزكية
الاكثر او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ضبطا او حفظا للالفاظ والجازم على الظان
ودائم سلامة العقل على المجنون في وقت ما والحافظ على الراجع الى كتاب والاشهر وغير المدلس ومعروف
النسب وملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ
على ناقل المعنى والمعتضد بغيره ومن وافقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا لابن ابان
حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني على الكوفي وكالذي
ورد بعد قوة الرسول صلعم وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدا على ذي السبب
للخلاف في قصر الثاني على سببه والفصيح على غير الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال
بالوضع الشرعي والعرفي على الدال باللغوي والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم
والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما والمعرب
بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق على عمل العلماء والاكثر او الاعلم واذا تعارض قياسان
فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض فيه قريب من التعارض في الاخبار
لانا نشترط فيه التنصيص على العلة اقول قد عرفت ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل
وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون في متنه في دلالته او من وجه دون وجه اخر كعمومات الكتاب العزيز

والسنة المتواترة وكالاخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس و
قد عرفت ايضا ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكونان
احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما
لهما فكما تقدم في باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة
احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق ~~بكيفية اسناد الخبر~~ بمتنه اي نفس الخبر
وثالثها ما يتعلق بحال وروده ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر
وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة
يتعلق بكثرة الرواية وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهي ما اذا
كان المخبر والمخبر عنه واحد فان الخبر الواحد اذا كان روايته عن الرسول صلعم بغير واسطة بخمسة مثلا كان
ارجح مما اذا كان رواية خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل لتطرقه
الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه
اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة
وكل واحد من الاقسام ما عدا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين لان صدق واحد منهم كاف
في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا للمرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترتبة فانه
كلما كانت الوسايط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر الواحد انما يكون حجة مع صدق الراوي
والواسطة بينه وبين الرسول صلعم كل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاجزائهما اربعة
يكون الخبر منها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت
الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر
وهكذا كونه غير حجة في باقي الاحوال الكلية واضح بضعف الظن على تعدد الوسايط المترتبة وبكثرتها حتى
انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح

من حيث

من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسايط الى حد الشذوذ والندور كان مرجوحا
لان الغالب الجاري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب ارجح في الظن من غيره واعترض شيخنا
في النهاية على دليل رجحان الاعلى على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة كل من الخبرين بالشخص
او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكان صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او بالكثرة
انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة مع تساويهم فيها او في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما
يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن في الاكثر كان كل واحد
منها ارجح من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل الكثرة ترجح من جهتين وينعكس الحكم كما لو كانت الكثرة
في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك
الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصل باحوال الرواة وهي ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان
الفقيه يميز بين ما لا يجوز وبين ما يجوز واذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث
عن تاويله وسال عن مقدمه سببه وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال و
الالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجايز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص والسؤال المدرك للاشكال
لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الا
وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل لما ذكرناه
ب رواية الافقه راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه
اعظم واتم من الفقيه ج الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية
غيره لشدة تقواه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع من حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنياوية
والمهافتة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه للشواغل
والاعراض عن العوايق اكثر فيكون الظن الحاصل منه اقوى د رواية العالم بالعربية راجحة على رواية
الجاهل بها لان العارف باللغة العربية اشد تمكنا من التحفظ عن مواقع الزلل وقدرة على معرفة المقصود

من اللفظ بحيث ما يفتن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف
بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح
من رواية العالم لما ذكرناه في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك
يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اتم من اعظم غيره ولهذا رجحوا رواية
عايشة في التقاء الختانين على رواية من روى لا ماء الا من الماء ورجح الشافعي ابي رافع من كون النبي
تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو
الذي قبل نكاحها عن الرسول ع ورواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان
مجالستهم يفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل من خبره اقوى من الظن الحاصل بخبر
غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك و رواية من طريقه اقوى في
الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه رأى زيدا وقت الظهر بالنصف وروى
الاخر انه رآه في مجرد ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت رواية ارجح
اما التراجيح الحاصلة بالوقوع فهو امور ا رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال
من يقبل روايته وارجح من رواية من يثبت عدالته بالتزكية ب من يثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح
من يثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول
اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من يثبت عدالته بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية
من يثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل
الذاكر للسبب ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب ه رواية من يثبت
عدالته بتزكية الراوي لعلمه بخبره ارجح من رواية من يثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان قلنا
ان ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته اما التراجيح
الحاصلة بسبب التزكية فهو على وجوه ا رواية الاكثر ضبطا راجحة على رواية من ليس كذلك لقوة الظن

الحاصل

الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول ع راجحة على رواية غيره ب رواية العالم
بالحديث ارجح من رواية الظان له لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني
ج رواية دائم العقل راجحة على رواية من تعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم نعرف انه روى
هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله د رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ
ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه و
النسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ صحيح واما التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي
فامور ا رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان رتبته كما يمنعه من الاقدام
على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا انتفى عنه الكذب كان صدقه
ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف ابا بكر ولان الكبير من الصحابة
يكون اقرب الى الرسول ع من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده ب رواية غير المدلس
ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجحة على رواية
مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والتفحص
عن حاله بخلاف د رواية غير الملتبس اسمه باحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم
مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما التراجيح العائدة الى
الرواية فامور ا ان يقع الخلاف في احد الخبرين هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول ع
والاخر متفق على رفعه الى الرسول ع والثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول ع فحصول
الظن بصدقه الثاني عنه ب رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك
لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم من دون الثاني ج الخبر المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه
خاصة وهما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق
الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني اضعف والخبر المعتضد بحديث سابق

ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي يوافقه الاصل اعني المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي
يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في ذلك والخبر المسند ارجح من خبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق
على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث
حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة لمن روى المروي ولا يتمكن احد ممن روي له ان يبحث
عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة
حال عدالته وجرحها بكل واحد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ظن وقوعه رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته
كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة
التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف ان المخبر الثقة لا يجوز له اسناد الحديث
الى الرسول ص الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ص قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند
وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول ص قال ذلك فكان
الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز
وح يمنع اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على ارادة الظن ان الرسول ص قال كذا او سمعت كذا او رويت كذا وعلى هذا
يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل
على المسند انما يريد به اذا قال الراوي قال رسول الله ص فاما لو قال عن الرسول ص كذا فانه لا يترجح على المسند
~~انما يريد به اذا قال الراوي قال~~ لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ولو كان احد الروايتين لا يرسل
الا عن عدل ثقة كمحمد بن ابي عمير من الامامية حتى حمل على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم
بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية ولا باس به الثاني في التراجيح المتعلقة بحال
الخبر وهو من وجوه ا اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر وعلم المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم
مع مراعاة شرايط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور ا يترجح المدنيات
من الايات والاحاديث على المكيات لان غالب الحال المكيات بانها وردت قبل هجرة الرسول والمدنيات بعدها فتغلب

على الظن

على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير ب ترجيح ما ورد بعد
شوكة النبي ص وعلو شانه على غيره لان شوكته وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال
اخرون ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول مقدما واما اذا لم يدل الثاني
على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول
صدر عنه في اخر زمانه وفقد ذلك في الثاني واحتمال صدوره في اول الاخر او فقد ذلك في الاول
واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه وهو ح محتمل
للتقدم فيتساقطان ويبقى الرجحان للسابق بغير معارض ج ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام
ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول لحصول الظن بتاخر الثاني وقال
بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول ص لم يمنع من تاخر روايته عن رواية
المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر
حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر
لا يمنع من رجحان رواية المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها
على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر متاخرة
عنها وان يكون بعد اسلامه محتمل فيحتمل ح تاخرها عن رواية المتقدم وتقدمها عليه فاذن احتمال رواية
تاخر رواية المتاخر في حالتين من ثلث واحتمال تاخر رواية المتقدم في حالة واحدة منها فيكون الاول اغلب
على الظن من تاخر الثاني اذا كان احد الخبرين عاما مبتدا اي لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب
كان الاول ارجح من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا
عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم يقبل به الا انه يفيد رجحانا ما وان رجحان العام المبتدا على العام
الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله فينبغي ان يترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان
مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم على العام الثالث التراجيح العايدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي

اصو ا ترجيح الفصيح على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول اذ كان م افصح العرب وقد قال م
انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه م حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به و
الذي قبله حمله على ان روايته نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا
ب ترجيح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه م كان مختصا من الفصاحة بمرتبة لا يشاركه
فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال
اخرون لا يرجح بذلك لانه م كان يتكلم بالفصيح وكذا وجد في كتاب الله العزيز وهذا ضعيف لان ذلك
لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلناه من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ
الى الغاية القصوى ج الخاص راجح على العام وقد تقدم د الدال على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال
عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة و استغنا
الحقيقة عنها ومنعه اخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعا
اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز
على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن
ذلك الاختيار او مع اعتبار عدمه ه الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظة الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من
حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم
واللفظ الثاني بوضعه اللغوي عن حكم وليس للشرع في هذه اللفظة اللغوي عرف فلا يتم ترجيح الشرعي
على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي
وليس بلغوي ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل م
في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر لا في
ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخر واما القسم الثاني فلا نم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على

الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان
ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقل بنقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوعا اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه عن موضعه وضعه لذلك المعنى والمولد بالشرعي ما وضعه الشارع لا ما ابقاه على موضوعه او استعمله
فيه وكذا الكلام في العرفي والعام الذي لم يدخل تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا بخلاف
الاول لبقائه على تمام مسماه والدال على المعنى بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم
حجة لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم هذا ومفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك
الرابع في التراجيح العايدة الى الحكم المدلول عليه وهي سبعة ا اذا كان احد الخبرين مقيدا لحكم وكان الاخر
ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان الناقل يستفاد منه
ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل اولى يقتضي تقليل الفسخ
لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرا تكثر الفسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر
حكم الناقل واحتج الاخرون بان حمل الحديث على ما يستفاد من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
اذ فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فايدة اولى فلو جعلنا المقرر
متقدما على التاويل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرر
واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان
الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا
بين الحديثين فلم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى بينهما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين
ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله م ما اجتمع الحلال
والحرام وغلب الحرام على الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه الضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد
يتخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه
قد يتقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب ج اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن

نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والثاني للضرر والثاني يكون
على وفق الاصل والمثبت له على خلاف الاصل فكان الثاني ارجح ولان الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ع ادرؤا الحدود بالشبهات
وفيه نظر يعلم مما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والآخر
نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل
فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما
ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ه اذا كان احد الخبرين
دالا على الحكم وعلته والآخر دالا على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان والافضاء
الى المقصد بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول و اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيد
والآخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله ص ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل
الخامس الترجيح بالامور الخارجة وهي امور ا ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء
او الاعظم والآخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الخبر لا بد وان يكون
لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر
لقوله ص عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل تتمة
في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوصا على علته كما تقدم ويكون
التعارض فيها قريبا من التعارض في الاخبار ولان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا فيه من علة
كذلك الحكم المنصوص عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح
الخبر القطعي على الظني ولو كانا ظنيين واحدهما ~~قطعي واصل الآخر ظني كان الاول ارجح كما يرجح الخبر~~ القطعي
على الظني اغلب على الظن من الآخر مما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيح كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل
عليه حكم اصل احدهما نصا قاطعا والآخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين غير قاطعين لكن احدهما

ارجح

بحث الاجتهاد

ارجح من الآخر مما تقدم من تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا الطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور
الخارجة كلها قال المقصد الحادي عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد
لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب
قبول التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها ويجوز تعلق
المعلوم بالمجهول يدفعه الغرض اقول لما فرغ من مباحث القياس والتعارض الادلة وتراجيحها شرع في
الاجتهاد والكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة
عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل
اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل قراءة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي واستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج
استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز
من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي
او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا
لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون الاجماع وخبر الواحد والقياس
حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد
استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير و
كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وبقيد ما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا
في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج
اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذا سبيل مسائل
الفروع ولذلك تسمى المسائل الاجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما نعلم من وجوب
تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي

بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل
الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم
نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرايض مثلا ان يكون اصلها في الفرايض دون غيرها من المناسك و
الرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرايض امكنه الاجتهاد في
تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها غاية ما في الباب ان يقال العلم   لكن ذلك خلاف
الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلايل تلك المسئلة على وجه الاستقصاء صار
مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا جاز للاول
وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست و
ثلثين منها لا ادري فلو شرط في الاجتهاد للافتاء والاحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهدا ولا
جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسائل او لعجزه في النظر واحتج الاخرون
بانه يجوز تعلق المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف
المفروض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده قال الثاني الحق انه صلعم لم يكن متعبدا
بالاجتهاد لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ولانه قادر على العلم فلا يجوز له العمل بالظن ولانه مخالفه كافر
ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده نقيض
اجتهاد جبرئيل ع فيدفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعم عفا الله عنك
ولقوله ع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة انما يثبت اعتبارها
مع التسويغ شرعا والعفو عن اصحابه ولان الاذن شرط في الاباحة فيها استناد العفو عنه وعدم سياق
الهدي لا يدل على انه ساقه بالاجتهاد اقول اختلف الاصوليون في ان النبي صلعم هل كان متعبدا بالاجتهاد
فيما لا نص فيه من الله تعالى ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف به وانكره الامامية والجبائيان
وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحابنا القاضي عبد الجبار وابو الحسن البصري

ومنهم

ومنهم من جوزه في امور الحرب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه ا قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ب انه كان قادرا على تحصيل العلم القطعي
بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز التعويل على الاجتهاد المفيد للظن كمن تقدر على مشاهدة
القبلة لا يجوز له تغميض عينه والتعويل على اجتهاده فيها ج مخالف النبي صلعم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر
عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي صلعم ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي في الاجتهاد له اجر والمستوجب للاجر في شيء
لا يكون كافرا به د لو كان متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكمه
في العقل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كذلك فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي
ولو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان
فلا يكون متعبدا بالاجتهاد ه لو جاز للنبي صلعم الاجتهاد لجاز لجبرئيل ع والتالي باطل والا لزم الشك
في الشرع الذي جاء به محمد صلعم هل هو من عند الله تعم او من اجتهاد جبرئيل ع فالمقدم مثله احتج الشافعي
ومن وافقه على جواز اجتهاده ع بوجوه ا ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله ع افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول ع بالاجتهاد مع عمل الامة به كان الامة افضل منه وهو باطل قطعا
ب قوله تعم مخاطبا للنبي صلعم لما استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الاجتهاد فاذن لهم عفا الله عنك
لم اذنت لهم حتى يتبين الاية عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعم فتعين ان يكون عن اجتهاده
ج قوله ع حين امر الصحابة بالتمتع لتخلفه عنهم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولا يتحقق ذلك فيما كان بالوحي فتعين كونه اجتهادا والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب
انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن لا نسلم ان اجتهاد الرسول ع مطلوب لله تعم
بل يمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن عفو عن اصحابه سلمنا لكنه لا يدل

على العقاب بل الظاهر يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الاحد كثيرا ما يقول ارايت رحمك الله
او غفر الله لك وعفى الله عنك لو كان كذا من غير خطر ببال الراي لذنبا او جرما يسال الله تع غفرانه
او عفوه عنه ويجوز ان يكون اباحته تاخر المذكور عن الخروج الجهاد مشروطا باذنه لهم فيه ويكون
مخيرا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح استناد العفو معه اليه والحق انه لا يتوجه في العقاب
اليه من الله تع على شيء اصلا مع كونه لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تع وان لم يكن المعاتبة عليه
محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم
تعقل معانيها بل هي من الوحي نعم لما تلبس بالحج فارقا ثم اوحى الله تع بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز
العدول من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول تلبسه بالقران ان كان بوحي
من الله تع استحال تاسفه على فعله والا كان قولا بان في افعاله ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون
الله تع اخبره ففي غيره فاختاره هو وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختيار ذلك ان كان بوحي
من الله تع عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي **قال** الثالث في شرايط المجتهد والضابط تمكن
المكلف من اقامة الادلة على المسايل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني
الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ
جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تع لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد به خلاف ظاهره من غير
بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تع حكيم وهو يتوقف على علمه تع بقبح القبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق
الرسول ولحصول قواعد الاحكام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث
الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار من معتلها
ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة اية ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها
ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي

عما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراءة الاصلية في الاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف
شرايط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق
الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسايل الاصولية **اقول** الشرايط التي
يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شيء واحد وهو كونه يمكن من الاستدلال بالدلالة الشرعية
على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه المكنة للمكلف مشروط بامور احدها ان يكون عارفا
بموضوعات الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام
ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المقيد بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعيه الى اللغوي والعرفي و
الشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هو اللغة
العربية لان الشرع عربي لاستفادته من الكتاب والسنة وهما عربيان فلا يتم معرفتهما ومعرفة ما يتبعهما
كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الاشياء واجبة على الكفاية
كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان
عنده اصل مصحح مشتمل على معاني الالفاظ اللغوية بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمعين والجمهرة و
الصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه
وذلك لا يتم الا بعد مقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز
عليه ذلك لم يامن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه
دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل
عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لو لا ذلك
لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجردة عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى
وكذا في كل خطاب مقترن بما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة

المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل
القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل
القبيح وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده تعالى واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام و
الارادة والحيوة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه تعالى
مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول وعصمته بما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر
على يده من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قطعية وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة
لانهم لا يمنعون من صدور القبايح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويعللون افعاله تعالى
بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق امتياز المحق
من المبطل في مدعي النبوة وينهدم به قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك على قواعد الامامية ومن وافقهم
من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا من الكتاب والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية
اما ان يحفظها على قلبه او يكون عنده مروية في اصل مصحح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها
ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها يجدها اذا طلبها وان يعرف
احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والفسق واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف
صحيح الاخبار من معتلها ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه و
ذلك نحو خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون
الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب
الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق
بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعه بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها
الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بحجيته وبمواقعه اي بما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا
بها او بشيء منها لجاز ان يؤدي اجتهاده الى خلاف ما يفتي به فيقع في الغلط والاجماع من الادلة القطعية

ومصيره

ومصيره الى الحكم المخالف المجمع عليه انما هو للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع
والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليس مخالفا للاجماع اما بان يعرف ان له في المسئلة التي يعبرها موافقا من الفقهاء
المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يتخوضوا عنها ولا عن شيء من
ملزوماتها الخامس ان يعرف دلالة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون من التمسك بها الا مع قيام
دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي بيانه وغيرهما الدالة
ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به السادس ان يكون عارفا بشرايط البرهان التي عند
تحققها يكون الضرب منتجا ومع فقدها او بعضها لا يحصل ويتوقف به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة
سواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة
من الكتاب العزيز او السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم مناقض للحكم المنسوخ
اما لو دل على رفع حكم الاية السالفة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم
ان للاحكام المنسوخة ناسخا في الجملة مع انه بعد العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا
لا يجب ان يعرف العام والخاص والمقيد والمطلق وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات والظاهر
والماول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك واما العلم
بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطا في الاجتهاد مع تاخرها عن الناس ان يكون له
قوة استخراج المسائل الفرعية عن المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او السنة بان يكون
فطنا ذكيا حسن الادراك للوازم المقومة والخارجة للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم
انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة
من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم قال الفصل الثاني في المجتهد فيه وهو
كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية وبما ليس الدليل القاطع ما علم كونه
من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة اقول لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه اذ هو

احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل
للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع و
غير ذلك من مسايل علم الكلام وغيره وبالفرعي يخرج الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع
ونظايره حجة وما جرى مجراه من مسايل اصول الفقه وبقيد عدم الدليل القطعي يخرج ما دلت
عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال
ذلك مما اتفقت عليه الامة والمصاهل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسايل
اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسايل الاجتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من
الاحكام الشرعية وضعّفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية
فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر ايضا لانتقاضه بما حدث من المسايل التي
لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها وكذا بما اجتمعت عليه الامة
من المسايل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسايل اجتهادية ولم يقع فيها خلاف
اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير اجتهادية وما الدور الذي الزمه فغير لازم
فان جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها
اجتهادية موقوف على اختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا قال الفصل الثاني في احكام
الاجتهاد وفيه مباحث الاول اتفقت العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري
فانهما قالا كل مجتهد مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى نفي الاثم والحق الاول لان الله تعالى كلف
بالعلم ونصب عليه فالمخطي له مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما المسايل الشرعية فان الحق ان المصيب
فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله في الواقعة وقد ذهب جماعة من المتكلمين كالاشعري وابو الهذيل
والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب لانه ليس لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطي
معذور اجماعا الا من بشر المريسي لنا ان احدى الامارتين ان ترجحت على الاخرى تعينت للعمل

فالمخالف

فالمخالف لها مخطي وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من المجتهدين لرجحان امارته خطا ايضا ولان المكلف
ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف على طريق فان خلا عن المعارض
تعين والا فالترجيح فان عدم الرجحان فالحكم معين فالمخالف له مخطي فالمصيب واحد اقول اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال
بخلافه فهو مخطي ماثوم بتقصيره الموجب لعدم اصابة الحق عدا الجاحظ وابا عبد الله ابو الحسين العنبري
فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة
لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة عن العقل بذلك الاجتهاد احتج الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم
لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو
قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصر فلا يخرج عن عهدة
التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من وضعه تعالى ادلة قاطعة عن تلك المطالب ويمكن العقلاء من معرفتها
والخطاب المذكور بالعلم في الايتين مواجهة للرسول صلوات الله عليه من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس
ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم التمكنه منه ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به
والجواب ان الدليل ثابت على وجوب التاسي بالرسول صلعم كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية
فان لم يجد للامة سبيل الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر واختلفوا في تصويب المجتهد
في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان يقول المسئلة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد حكم معين او لا يكون والثاني قول من ذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو اختيار اكثر
المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال
انه وان لم يجد في الواقعة حكم لا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم ما حكم الا به واما ان يقال بذلك
والاول هو القول بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الثاني وهو ان لله تعالى
في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة

والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم حينئذ مثل عليه الطالب لتعلقها من عثر الطلب
عليه وظفر به اجران وان اجتهد واخطائه ولم يصب اجر واحد على ما يحمله من الكد والمشقة في
والثاني وهو ان يكون على ذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول بعضهم وهم جماعة ولكن بعضهم قال ان المجتهد
غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى
ابي حنيفة والشافعي وقال الاخرون انه مامور بطلبها اولا فان اخطاء وغلب على ظنه شيء اخر تعين التكليف
فصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط الاثم تحقيقا واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب
جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه
الاثم ونفاه الباقون والحق من هذه المذاهب ما اختاره المصنف وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا
وان عليه دليلا ظاهرا فمن اخطائه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وبيان الاول ان المجتهدين اذا اعتقد
احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين
الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان لاحدى الامارتين
اما ان يكون راجحة على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد كل منهما خطاء لذلك ايضا فخطأ
احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المط وفيه نظر فان ما ذكره ممنوع
لانه على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى
الامارتين على الاخرى بل وقوع ذلك صح وهذا الاعتبار النسبة غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تفطن
احدهما لامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب
عليه العمل به وان غفل عن الامارة المفيدة لظن نقيضه مسلم لكن لا يلزم من خطاء احدهما في اعتقاد
رجحان امارته خطائه في الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد اما
ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا والثاني بط لانه ان كلف بحكم معين من غير دليل عليه كان
تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد التشهي وهو بط اتفاقا واما الاول فاما

ان يكون

ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطيا
وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل
بالمرجوح يكون مخطيا والثاني فهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرها
وعلى التقديرين يكون باحدهما على التعيين خطأ فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا
وفيه نظر فان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة
عليه عنده لا في نفس الامر ح لا يلزم مخالفه في ذلك الحكم لاحتمال استناده في الحكم المخالف الى امارة
خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاده عدم المعارض او رجحان امارته عليه قال البحث الثاني
الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه وان تساوت الامارتان تخير او عاد الى الاجتهاد
وان تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما ولا يجوز
الرجوع بعد الحكم وان لم يجز فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقدها احدهما دون الاخر رجعا الى
حاكم غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا وليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب
من قبله من يقضي عنهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي فان رجع بعدد اتفقوا عليه فان اختلفوا
عملوا بالاعلم الازهد فان تساويا تخير فان حكم بوقوع الخلع بينا فنكح بعده ثم اعتقد مجتهد مساواته
للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا يتغير بالاجتهاد اما لو
اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير
اجتهاد المفتي فالاقرب انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف
دليلا قطعيا لا ظاهرا اقول الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان
نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره خاصة فان كان مختصا بنفسه عمل على
ما يؤدي اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة النفي مخير في العمل بايهما شاء او
عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة فان تعلقت

بغيره فان كان الحق المتنازع مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه

منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لم يجري فيه الصلح كما في البضع ورفعه بكنايات الطلاق مثل

قوله للزوجة المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سايغ عند الشافعي فيتسلط على وطيها غير سايغ

عند ابي حنيفة لانه يري وقوع الطلاق بالكنايات ثابتا فلا سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما

سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل

طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد

وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم

والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى

العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابة الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده الى حكم ثم اداه

ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او حق غيره فالاول مثل اداة اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يلحقه

حكم الطلاق فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة

ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم

لما اتصل به اكده وقوله فلم يوثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له

الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشي عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يوثر

فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلثا بفتوى

المفتي اياه باباحته ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد

متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي

فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يبن منافيا لمقتضى دليل قطعي

كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا او يثبت تلك العلة

في الفرع قطعا فانه نقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتايد بالحكم والقضاء

بالاجتهاد الطاري عليه فانه لا يوثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد

تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك

يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي ينصب الحاكم لها **قال** البحث الثالث

المجتهد ان ذكر دليل فتواه او لا لم يجب تكرار الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي

رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك **اقول** المجتهد اذا

افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى به وان كان قد

نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد فاداه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى بما اداه اجتهاده ثانيا

والاليق ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول ومصيره الى الحكم الثاني كان ذلك المستفتي

انما يقول على قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه ففي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي

عن ابن مسعود انه كان يقول اشتراط الدخول في تحريم النكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلعم وذاكرهم

فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوا وان

لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه لا يستند في حكمه الى دليل وامارة وقيل بالجواز لانه لما

كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مقتضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل

له ان الظن الذي افتى به حق فجاز له الفتوى بوجوب العمل بالظن **قال** الفصل الرابع في المفتي والمستفتي

وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم

لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله تعالى بما لم يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى

بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف

حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة جاز له العمل ولغيره ايضا وكذا لو سمعه

من ثقة عن المجتهد وان كان به فالاقرب جواز العمل به ان امن من الغلط والتزوير والا فلا **اقول** يشترط

بحث المفتي والمستفتي

في المفتي والحاكم امور الاول الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون
فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج
في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل
يكون منحطا عن رتبة قبول الشهادة فاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى وعقد الحكم الثالث العلم
وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم
اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر للمنع من الملازمة لجواز استناد
المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وحينئذ لا يكون قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية
الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل قطعا اتفاقا ف
يجب حمله على التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه
الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يسمى الفتوى والحكم اذا استندا الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم
والاية الثانية خطاب مع الرسول صلى الله عليه وآله وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك
فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المسؤول انما يسال عما عنده لا عما عند غيره
ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز يستلزم اولويته عدم الجواز لغيره وفيه نظر لان العامي اذا سئل فانما يسال
عما اخذ غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس والاغراء بالجهل بخلاف العالم الممارس
للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسال عما عنده فجوابه بما اخذه من الغير
تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل وجوز قوم ان يشهد ان ثبت ذلك عنده بنقل عن يثق به سواء
قلده حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع على
اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حيوته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك ان لا ينسب للميت قول وفائدة

ذكر

ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد فان من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى
عن حي مجتهد فان سمع منه مشافهة جاز العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمرأة
الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس بما يحكيه عن المجتهدين وحكم المحكي له حكم السامع في وجوب العمل به
اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث الاحاد الى القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ
فائدة وان رجع الى كتاب فان وثق فقد جرى مجرى الكتاب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب
الكتب بالاحكام وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لكثرة ما يتفق في الكتب من الغلط والتزوير وهو اختيار المص

قال البحث الثاني الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرايع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي
في مسايل الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم
التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا فيها بشيء وهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان
بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزمه ذلك حين استكمل عقله
فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسايل الاصول فالحق المنع من التقليد
فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه مأمور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاشتماله
على جواز الخطاء وقبول النبي صلى الله عليه وآله من الاعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير
عن مثل الادلة والجواب عن الشبهات **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسألتين الاولى في ان العامي هل يجوز له
التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك الا ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي
الجبائي يجوز ذلك في مسايل الاجتهاد دون غيرها احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين الاية اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا
لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلف بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالعلم وهو

لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المط وفيه نظر للمنع من
ان المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلعم وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم
ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون معذورا الثاني ان العامي
اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو بط اجماعا لان الناس من قائلين
احدهما يوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها
بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والاول بط لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية
وهو بط اتفاقا او بالادلة السمعية وهو بط ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله
او حين نزول تلك الحادثة والاول بط لوجهين احدهما ان الرسول صلعم والائمة بعده لم يامروا كل من استكمل
عقله بالاستعمال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو استعمل كل عاقل عند كماله بذلك لاختل نظام العالم
وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المط المسئلة الثانية
في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود البارى تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل
وتعيين النبي صلعم واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف
ذلك عبد الله ابو الحسين البصري والحشوية والتعليمية جوزوا التقليد فيه بل ربما اوجبه قوم والمختار
الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلعم ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول
فلقوله تعالى واعلم انه لا اله الا هو واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذه الاية مما تقدم من دلائل وجوب
التاسي به ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق مما لا يؤمن من ارتكابه الخطاء وانه لم يعلم المحق
من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه
مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلعم لم يكلف
الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يحكم باعانه وما ذلك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول
والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه صلعم بذلك فانما العلم صلعم بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة

يقينية

يقينية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه
بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض
قال البحث الثالث العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد
بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما
لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد فلم يجز له التقليد مطلقا وقيل ان غالم
يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتى به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن
من تحصيل الظن بطريق اقوى فتعين عليه ووجه القوم جواز تطرق الكذب على المفتي اقول الواقعة
الرابعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض
من حكم تلك الواقعة تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد
اولا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة اولا فان كان الاول تعين عليه العمل بما اداه
اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد
فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة
عن ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم
الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتى به وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المص
الاول واحتج عليه بانه يتمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه فعله اما الاول فلانه
مقدور اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد ولانا قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن
الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على ذلك المجتهد من ان له صار الخبر هو الذي ادى اليه الاجتهاد
وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين الى طريقين
شرعيين واجب اجماعا قال البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل

للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه
واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتائه اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارات
ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا والا فاجتهدوا في الاعلم الاورع فقلده فان تساويا تخير وان ترجح
احدهما بالعلم والاخر بالزهد تعين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس
على العامي ذلك ولا يجوز للعالم الذي لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت ولا يجوز للعامي
تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز
له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره **اقول** الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء
من اتفق لان احتمال المعصية قائم فيه بل هو راجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص
الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ وسيلته الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا وحرم
عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل عند عدم
العلم مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم مقابل الواجب على المستفتي من يغلب على ظنه اجتماع
وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه اجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر
وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه و
الانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز
للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان ظن العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد
في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع عدم اعتقاده مقتضاها لقيام معارض بها او لغير
ذلك كذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي
تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب الاجتهاد في معرفة
الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات
وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية فقال

القاضي

القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء
في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم الشيء والعمل
بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل
يقضي بذلك من غير مراسلات في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء
في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يجلبون الى والورع وهذا ممنوع فاذا نظر فغلب
على ظنه التساوي تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما
ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد فقد تقدم
البحث في ذلك وان ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فتعين له استفتاؤه
فكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك لرجحان احدى
الامارتين على الاخرى في العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه
في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر ارجح في الورع قال قوم ترجح الاعلم لاستفادة الحكم من
علمه لا من ورعه وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وان كان الغير
اورع علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد وعليه ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة
للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه مقدرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز
للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان
يحكي عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العالم انما يسال عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قاله غيره
اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه كتابا يامن فيه
الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود
الافضل الغالب على الظن اصابته بل يرتفع ظن اصابة المفضول ويقوى ظن خطائه فلا يجوز تقليده
اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع

عنه في ذلك الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار
المص والحق انه ان تجدد ظن رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال
ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليده مجتهدا آخر
في مخالف ذلك فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر شرعوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة
لم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامي في ذلك ولو كان محظورا لم يسغ لهم اهماله والسكوت عن انكاره
ولان كل مسئلة لها حكم في نفسها لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى ومنعه قوم
ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع
الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى ان التزامه لمذهب المعين غير ملزم له
وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل الآخرون فقالوا
كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له
الرجوع عنها الى غيره والاصح جواز الرجوع الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه له في العلم والورع
او في احدهما على الآخر كما تقدم قال الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث

بحث الاستصحاب

الاول الاستصحاب الحال حجة خلافا للاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده
في الاستقبال لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل
انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية
بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل
وهو بط اجماعا والجواب التسوية بما قلناه في الظن واعلم ان جماعة حكموا بان الباقي لا دليل عليه وهو ان
ارادوا ان العدم قد كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان
غير ذلك فهو بط اقول لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او
اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف ونصها وهي مباحث الاول استصحاب الحال

وهو

وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين البصري
واكثر الحنفية واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي
ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا القدر اما الاول
فمعلوم لكل احد بالوجدان ولان العقل يقتضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض
وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجار الذين يحملون العقاقير
ويحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسيرهم الى
بلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة طلبا للسموم وما ذلك الا لما عهدوه من وجود
الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المط بان الباقي
مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان او عدما مرجوحا على استمراره
وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنته
الوجود او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على حسب اغلبه على الظن مما يتوقف عليهما او على امر
ثالث واما الثاني فظ وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المط المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة
ومقدماتها لان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا بنيت اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل
حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق ومعارضة دليل
راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما الثاني فبين لان الاجماع واقع على ان الشك
في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها
في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلوة ويسقط فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على
ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه
متساويين ويلزم من الاول لجواز الدخول في الصلوة من غير تجديد بطهارة في الصورة الاولى وعدمه

فى الصورة الثانيه وهما باطلان اجماعا ومن الثلثي اما جواز الدخول فى الصلوة او فى الصورتين جميعا
من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بالتسويه بين الوقتين
فى الحكم اما ان يكون لاشتراكهما فى مقتضى ذلك الحكم اولا فان كان الاول كان الحكم فى الزمان الثاني ثابتا
بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسويه بين الوقتين فى الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع
والجواب ان التسويه بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم فى الزمان الاول يقتضى ظن ثبوته على ذلك الوجه
فى الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفى القياس نفى مطلق الدليل لان القياس دليل خاص
ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا فى ان النافي هل عليه اقامة الدليل
على نفى المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقهاء على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا
على من انكر وجوب صلوة سادسه او صوم شوال ولتعذر اقامة نفى الدليل على النفى لتعذر على اقامة
الدليل على برائة الذمة وقال الاخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد المرتضى وابو الحسين البصري و
الغزالي واوجب قوم عليه الدليل فى العقليات دون الشرعيات والمصنف قال ان كان مراد القايل بانه لا دليل
عليه ان النفى قد كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاؤه اذا لم يبطله ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين
القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفى
فيما لا يكون ممتنعا بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفى اذا لم يكن معلوما بالضرورة فلا بد له
من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لسطر فيه كما يجب على مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من
حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفى فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد
وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على الوحدانيه وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى الاولى نفى
الشريك له والثانيه نفى الحدوث والبدايه على وجود الله تعالى والجواب عما تمسك به الاولون ان نفى
الدليل على المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل على النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عليه السلام
البينه على المدعى واليمين على من انكر على انه يلزم باليمين على ذلك النفى وهو قائم مقام الحجه وقد

اسقطوا الحجه على بعض صور الاثبات كما فى دعوى المودعي رد الوديعه وتلفها كما لم يكن فى ذلك دلالة
على سقوط الدليل على المثبت فكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة سادسه وصوم شوال معلوم من دين
الاسلام ضرورة ولانه لو كان ثابتا لاشتهر ولا يستتر لم يكن ثابتا ويمنع تعذر العلم بالنفى كيف والتكليف
باقامة الدليل على نفى الشريك على الصانع تعالى ثابت بالاتفاق ولقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله قال
البحث الثاني فى الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفيه والحنابله وانكره الباقون ولا يحصل بينهم اختلاف
معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول
عن قياس الى قياس اقوى وقال الاخرون انه تخصيص قياس اقوى منه قبل العدول الى خلافه والنظر الى دليل
اقوى والقول الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني
متفق بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا هو الطريق الثامن من الطرق المختلف فيها وهو
المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما فى ماهيته او احكامه اما الاول ان لفظ الاستحسان لغة استفعال من الحسن
ويطلق على سبيل الانسان الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه
فقد اختلفوا فى تعريفه فحده بعض الحنفيه بانه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره لعدم
مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول من موجب قياس اقوى منه ومنهم من قال
بانه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول فى مسئله
عن مثل ما حكم فى نظايرها الى خلافه بوجه هو اقوى وحاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم خاص
الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هؤلاء المختلفين
نزاع فى حجية الاستحسان فى المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد وبين كونه دليلا شرعيا فلا نزاع
فى جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القايلين بان القياس
حجة اذ لا نزاع بينهم فى تقديم اقوى القياسين على اضعفها وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع
الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل

المرجوح متعين اتفاقا او بمحض النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظيه ويثبت كل واحد من هذه المعاني
بالاستحسان **قال** البحث الثالث مذهب الصحابي ليس حجة لجواز الخطا عليه وبمخالفة كل واحد منهم
صاحبه ولو كان حجة لجوز الخطا الزم التعصب وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والالزم العكس في
المشكوك فيه لعدم الاولويه فيجتمع النقيضان ومنع المعتزله ان يقول الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم احكم
بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف ان اخترت فعله وان لم تختر فلا تفعله
اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف
تعلقه بالحسن فان تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد فيه من طريق والا لزم تكليف
ما لا يطاق ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل **اقول** قد اشتمل هذا
البحث على ذكر باقي طرق المختلف فيها وهي ثلثة الاول قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت
عصمتهم صلى الله عليه وسلم ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف
القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليه الخطا والغلط ومن هذا
لا يكون قاله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسايل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن
قال لزوجته انت علي حرام وغيرها وتناقضت اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجود
النقيضين وهو محال لانا نقول انما يمتنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي
عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعيه فان كل واحد منها
لا يجب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه والمساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقة شرعيا
في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع
ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في نظره والمجتهد
عند تساوي الامارتين الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه
واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل

اما من

يظن
اما من نص او اجماع او قياس لقضية المعاد الداله على انحصار الادله للحكم الشرعي في الثلثة المذكوره فاذا لم
يدل دليل منها غلب على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في الازل والاصل استمراره
واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الحكم لعدم
الاولويه احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم العدم
وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال والضمير في قوله وبعكس الصم
عن الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز
ان يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه يونس بن عمران وجوزه ابو علي
الجبائي في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزله على امتناعه واحتجوا عليه بوجوه الف انه موجب
لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف اخترت الامر في الفلاني فافعله وان لم تختر فلا تفعله كان ذلك
عين الاباحه فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من اجابة سقوط التكليف بذلك سقوط ساير التكليف عنه اللهم
الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حتى ان اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص او يدل لكن ذلك
مما لم يقل به احد **ب** المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل
انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بحصول الكفارة المخيره لان المكلف يمكنه الانفكاك
عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا
حتى يكون قيامه تحصيلا للحاصل **ج** القصد الى الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك
يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمهما يكون
تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه
فان كثيرا من الافعال الصادرة عن المكلف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها
بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا يرى ان العبد اذا امر سيده بفعل حسن فاستثاله فان يمدحونه

على الامتثال ويقضون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل دلالته على ذهوله
عن حسنه د لو جاز ذلك في حق العالم هل يجوز في حق العامي وهو بط اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة قال
البحث الرابع في كيفية الاستدلال الدليل والمط لابد وان يتناسبا وانما يحصل المناسبة باشتمال المط
على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقر بخلاف ما استقرى الا اذا يكون المذكور
فيه جميع وان كان بالعكس فهو في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل
وهو الذي تسميه الفقهاء القياس وقد سبق بيانه والقياس المفيد لليقين لابد فيه من مقدمتين فان اشتملت
احديهما على المط او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ومنفصل
ويشترط في المتصلة لزوم الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين التالي
وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض او الاستثناء فان كانت المتصلة فيه
حقيقة استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض ايهما كان عين الاخر فالنتايج اربعة وان كانت مانعة الجمع
انتج عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كان مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني
فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول فهو ابين الاشكال وان
كان على العكس منهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث
ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون
الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية
وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من الدليل واصطلاحا
يقال على معنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والاخر خاص
وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه لابد وان يكون
بين الدليل والمط مناسبة وتلك المناسبة انما يكون باشتمال احدهما على الاخرى فان اشتمل المط على الحجة

فهو

فهو استقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقرى يتتبع الجزئيات احدها بعد اخرى
فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكل الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك اذا راينا الانسان تحرك فكه
الاسفل عند المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان تحرك فكه الاسفل
عند المضغ فقد اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان تحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان
تحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات
المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين مثل قولنا كل عدد فهو اما زوج او فرد
وكل زوج يعده وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس كان الدليل
مشتملا على المط فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها
قول اخر وان اشتمل الدليل والمط معا امر ثالث وهو علة شيء سوى الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو
الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه فهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس
لانا اذا اثبتنا عليه الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا
كل مسكر حرام فيتالف قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج ان النبيذ حرام والصغرى يقينية
والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الاجزاء واحدا فواحدا هكذا قيل وفيه نظر لانا لا نسلم ان صدق
الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم
اليه معنى اخر من نص او مناسبة واعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم
بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل على المط لابد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط
الى موضوعه بالايجاب او السلب لابد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري وح لابد من متوسط
بينهما يكون ثبوت محمول المط له او سلبه عنه بواسطة ثبوت ذلك الوسط لموضوع المعلول او سلبه كذلك
فح يتركب من مقدمتين يشتركان في ذلك الوسط ويتباينان بطرفين اخرين فان كانت احديهما
مشتملة على المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس لا

مركب من مقدمتين احدهما شرطيه وهي التي يدخل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية
احد جزئي تلك الشرطيه او نقيضه لينتج عين او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا
من مقدمتين احديهما استثنائية اما لعين احد جزئي القضيه الاخرى او نقيضه وتلك القضيه المستثنى منه
لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب وسلب وتلك النسبة اما باللزوم والاتصال او برفعه
او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان الاول لكانت القضيه شرطيه متصله والجزء الدال عليه حرف الشرط
يسمى مقدما والاخر وهو الذي يدخل عليه الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها ومن مستثنا
احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس
حيوان فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضيه منفصله والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد
جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد
فهو ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطيه فيه لزوميه وهي التي يكون التالي فيه لازما
للمقدم لامر يوجب ذلك كالعليه وغيرها فانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزوميه
لان الاتفاقيه يجب ان يكون رفع جزئها الى وضعها معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة لجواز
مصاحبة احد الجزئين للاخر في وقت خلوه عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز ان مغايرة وقت الاستثناء
لوقت المصاحبة ويجب كونها كليه او يكون الرفع والوضع اعني الاستثناء كليا او يكون وقت الاتصال
غير وقت الاستثناء فلا يتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرطيات استثنى عين المقدم ينتج عين التالي
وان استثنى نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوما للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق
الملزوم وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم
لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا ارتفاع الاخص
لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين

المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتايج من استثناء عين المقدم
ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان يكون المنفصله فيه عناديه وان يكون
المقدم كليا الى الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي
لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وح لا يدل احد جزئيها وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه
واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجه ثم المنفصله قد يكون
حقيقيه وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبه من القضيه ونقيضها او مساوي
نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد وهذه اربع نتايج حاصله من
استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجه نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل واحد منهما ينتج عين
الاخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة
الجمع وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا او فرسا وهي
مركبه من القضيه وما هو اخص من نقيضها فلا ينتجان من استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر و استثناء
نقيض كل من الجزئين منتج لانه اعم من عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت
مانعة الخلو وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثلا اما ان يكون هذا ملونا او لا يكون
اسود وهي مركبه من القضيه وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان
ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج انه ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو ملون
ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض
الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان ارتفاع اللازم موجبا
لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل واحد منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه
ملون لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو

الاشكال وابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس او موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وان كان موضوعا فيهما مثل كل
جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الشكل الثالث ولكل واحد من هذه الاشكال شرايط لا يتحقق بين
الانتاج الا بها اما الشكل الاول فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول
فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس
صهال والحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه يصدق كل
انسان حيوان ناطق والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان صاهل كان الحق السلب فضروبه
الناتجة اربعة الاول موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني
من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثالث موجبتين
والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج بعض ج ليس ا واما الشكل الثاني
فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى
سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانه لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة لانه
يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان
كان الحق السلب فلو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق
السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى
وليس كل حيوان ناطقا كان الحق الايجاب وضروبه الناتجة اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا بردّه
الى الشكل الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا بيانه
اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ... الصغرى بان يقول لو لم يصدق لا شيء من ج ا

لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فيضم مع الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ب
وهو الضرب الرابع من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا
كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب
وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا لصدق
نقيضه وهو بعض ج ا ويضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض الصغرى
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب و
لا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج ا وهو المط وهذا هو الضرب الثاني من
الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا لصدق
نقيضه وهو كل ج ا ويضم الى الكبرى وهو هكذا كل ج ا ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ب وهو يناقض
الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى ليصير الى الضرب الرابع من الشكل الاول
واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية وهو البعض من الجسم المحكوم عليه بالماء فيصدق
مقدمتان كليتان احدهما كل د ب والاخرى كل د ج فيضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهو قولنا
لا شيء من ا ب ينتج لا شيء من د ا ثم نعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ويضمها الى هذه النتيجة هكذا بعض
ج د ولا شيء د ا ينتج بعض ج ليس ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
مثل بعض ج ب وكل ا ب ينتج بعض ج ليس ا وبيانه بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس ا
لصدق نقيضه وهو كل ج ا فيضمه الى الكبرى وهو قولنا كل ا ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى
واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول
فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء
من الانسان بحمار كذب السلب وصدق السلب ولو قلت في الكبرى ولا شيء من الانسان بحمار كذب السلب وصدق

قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل انسان
ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب
التعدي من الاوسط الى الاصغر كما يقول بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب
ولو قلت بعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروبه الناتجة ست لان الشرط الاول اسقط
ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية
الصغرى مع الجزئيتين الكبريتين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل ج ب وكل ج ا ينتج
بعض ا ب وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما يناقض الكبرى
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد للكبرى ان سلم لصدق نقيضها واما
بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني من
كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بالخلف وهو
بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يضاد
الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج موجبة
جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو بان يضم نقيض النتيجة الى
الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ب ا بعض ج ليس ا
وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا
وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج
وب د فيصدق مقدمتان كل د ج وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج
كل د ا ثم يجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا كل د ب ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما
بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فيجعله كبرى للصغرى

ليصير

ليصير هكذا بعض ج ب وكل ا ب ينتج بعض ج ا وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد
الى الاول بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض بان يفرض
الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء
من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية بان يقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا
الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا وبيانه
اما بالخلف بان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ويضم الى الصغرى
هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الصغرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى
وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المط واما بالافتراض
بان يفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم يجعل الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل
د ب ثم يضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى
وسالبة جزئية كبرى ينتج بعض ب ا وبيانه اما بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا
لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فيجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا وهو يناقض الكبرى
او بالافتراض بان يفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فيضم الاولى الى الصغرى هكذا
كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المط واما الشكل الرابع فيشترط بحسب الكم والكيف امران
احدهما عدم اجتماع الخسيستين اعني السلب والجزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت
الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فيسقط بذلك احدى عشر ضربا اذ باعتبار الشرط
الاول وهو عدم اجتماع الخسستين الا في الضرب المستثنى اعني الذين يكون صغراه موجبة جزئية
وكبراه سالبة كلية يسقط تسعة اضرب وهي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع
الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع مثلها
وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان

وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فيبقى الناتج من ضروبه خمسة الاول
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب
ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فيجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا
كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو يضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج
موجبة مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة
ينتج سالبة كلية مثل لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه كما تقدم ايضا الرابع من كليتين
والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين
ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف
بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فيجعل الصغرى للكبرى هكذا
كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج فينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس
المقدمتين ليصير بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق
قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج وهو عكس نقيض
الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثاني كلها كما عرفت اما العكس والافتراض
فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى بحسب الجهة لا يحصل الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي
الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في كتب المنطقيين للمص وغيره فليطلب من هناك **قال**
الفصل الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ
لاجمال او غرابة ويكلف بيانه وجوابه ببيان ظهوره في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة
القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم

بنص

بنص او قياس او اجماع وجوابه بيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم
ومنها منع وجود العلة في الاصل وكونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او
شرع واثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو
اما عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا او يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه
جوابه واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع
الى المعارضة في الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل
وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير
في الفروع وهو ان الوصف في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم
التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه
ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى اخر وهو قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع
وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا نقيض الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع
وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما
والمختلف في قبوله من حيث ان المعترض شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحققه بذلك انه دليله مقام
الدليل المستدل ولا حجر في الطريق واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق وليكن هذا اخر
ما نذكره في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية الاصول فانه قد
بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب **اقول** الاعتراضات وان تكثرت فحاصلها يرجع
الى قسمين احدهما المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني
المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهو خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو طلب مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا مترددا بين محملين
او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الاستفسار عن الامر الواضح ولهذا قيل ما ثبت

فيه الاستفهام صح الاستفهام وح على السايل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط

صحته وذلك انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا ويكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل

وعلى المستدل القيام به دون المعترض والجواب ان الاجمال لما كان مخالفا للاصل كان نفيه ظاهرا

فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وكان بيان ذلك على المعترض ولا يسمع منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ

لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى الفساد اذ الظاهر

عدم خفائه عليه اما الولى يبين الغرابة بطرق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردده من احتمالين كفاه ذلك

ولم يفتقر الى التسوية بينهما اذ الاصل عدم الرجحان وليتعذر بيان التسوية وقدرة المستدل على

بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا السؤال على غيره لان ما عداه متفرع على فهم المعنى ومتاخر عنه

هذا السؤال لفهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا السؤال في دفع الاجمال بسبب غرابة التفسير والنهي

ان عجز عن ابطال غرابته وفي دفع محذورية الاجمال بجهة الاشتراك مع تعدد معاني اللفظ ان امكن او بيان

الظهور في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او بيان انه مشهور فيه والشهرة انه الظهور او

بقراين معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه ان ما ذكرته من

القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفة النص الفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما

بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او منع ظهور اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعية في

مسئلة تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا

مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبيح الكفار بدليل جري ذكر الله على قلب المؤمن

ان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول

الشافعي في اثبات تكرار المسح على الراس مسح فليس فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح معتبر للنص في

كراهة التكرار في المسح على الخفين وجوابه بيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو نقض

لوجود الوصف اعني المسح هنا منفكا عن الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو الليس

وقد تقدم وان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبته

الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعي لا يقدح لامكان اشتمال الوصف

على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما مثل كون المحل شهيا فانه يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم

لقطع اجماع النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم نظر في القياس من الجملة والنظر في الجملة

متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل

حكم النجاسة كالدهن فيقول معترضا امتنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد

اختلف الفقها في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انشاء

الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة

الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهي انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده

وعدل عما انتهاه الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال الاخرون لا يكون منقطعا لانه انما ينتصب الدليل على حكم الفرع

ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها

في الفرع وعلى علية الوصف كذا يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس وكما لا يمنع احد

من نقد بر القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ويمنع وجودها في الفرع باثبات

مطلوبه والاستدلال على من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم في الاصل

بنص او غيره الخامس منع وجود العلة في الاصل واخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من ان علة حكم الاصل

متفرعة على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه

سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه

ان ذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى

سؤال المطالبة وهو اعظم الاسولة الواردة على القياس لعدم وروده على كل وصف يدعى كونه علة

للحكم وانما اخره عما تقدم من الاسولة لان علية الوصف صفة للوصف فجمعهما متوقف على تحققه

كون وجود الصفة فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع
مما لا يمكن استفاده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في الاصل بمعنى الباعث
لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس
فلو لم يقبل هذا السؤال افضى الى التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل
لا معنى للقياس الا رد فرع الى الاصل بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وخرج عن وضعه فعلى
المعترض القدح فيه فالجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع مما لا يغلب على الظن كونه علة للحكم فيه
وجواب هذا السؤال ببيان ما يدل عليه الوصف من نص ومناسبة او غيرهما مما يطلق من طرق اثبات
عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة
اقسام ا عدم التاثير في الوصف وهو ان الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبهه
كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم فيه الاذان على وقتها كالمغرب فان عدم جواز
القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال
يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع عن كونه علة وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب
سؤال المطالبة وقد يقدم ب عدم التاثير في الاصل وان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات
الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغايب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير
في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم
وهو عدم صحة البيع واختلفوا فيه ورده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لان حاصله يرجع الى
اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع
عنده وقبله اخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل
تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما او بواحد منهما اما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما
امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن الفرع مشتملا عليهما معا والثاني ممتنع

لاستحالة

لاستحالة تعليل الواحد بعلتين تامتين والثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح وهو ممتنع فكذا
ملزومه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز كون
ذلك الاخر هو العلة وجعله هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف
المعارض في الاصل او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبهه
دون السبر والتقسيم او ببيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس
الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون
الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان
علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور اذ تعلق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره
من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابعة عدم التاثير في الحكم وهو ان
يذكر في الدليل وصف لا تاثير له في الحكم المعلل كما يقال في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مالنا في دار الحرب طائفة
مشركة ولا يجب عليهم الضمان سلفا هم النافي دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له
في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى
عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف وان درج في الحكم الرابع عدم التاثير في الفرع
وهو عبارة عن كون الوصف المدعى علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقول
في المراة زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفوء لان تزويجها نفسها
من غير كفوء وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع
واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفوء وغير الكفوء وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان
تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقولهم لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير في الاصل
لان التزويج من غير كفوء مؤثر في الاصل الثامن القدح في مناسبة المعلل به الحكم وذلك لما يلزم
من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة من وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة او راجحة

عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل يختلف باختلاف المسايل
ولنا اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسايل وذلك ان يقول لو لم يرجح المصلحة على المفسدة
المعارضة لما مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سواء مذكرته
لزم ثبوت الحكم بعينه وخلاف الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو كما يعلل به كمال حلل
حرمة المصاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور
فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول
المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى بمحذور لوقوع
في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه ان الحرمة المؤبدة ما يمنع من النظر الى المرء
بشهوة عادة والامتناع العادي على مرور الاوقات وتطاول الازمنة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات
ويمحو انسداد باب الفجور به العاشر كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل بالرضا والقصد
فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنية الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة
للحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا بما يدل
عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبني عليه من الافعال المشاهدة الحادي عشر كون
الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد
يقال مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه
فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية للعسر عن الناس للبحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور الزيادة
والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابط كضبط
الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل سواء كان
مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل

على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل العمد
العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده
بناء منه على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه وهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل
مجردا عن المعارض صح كونه اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض كان العلة
لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده
ولانه لا معنى للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل
واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما
وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون
كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا
بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان لانه ترجيح من غير مرجح فتعين الثالث وح يمتنع
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلثة يمتنع على تقديرين
منها كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو
كون العلة الوصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من الاحتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى الواحد من الوصفين المناسبين له من غير ترجيح يكون تحكما
كما لو اعطى فقيها فقيرا احدهما وعلى المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع
ام لا قال قوم نعم مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف
في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على تقادير الثلثة وهو ضد للمستدل فلا يتم غرض المعترض وقال
آخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان ما خوذا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق
والا لم يصح وفصل آخرون فقالوا ان صرح المعترض بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفائه

الوصف الذي ابداه عن الفرع وان لم يصرح بقصد ذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت
انه لا بد من اندراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا
فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فثبت ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها
فاي الامرين قدر فالاشكال لازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف الذي عارض به المستدل لتشهد
له بالاعتبار قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة اما نفي الحكم لعدم العلة كنفي وجوب
القصاص في المثقل لعدم العلة وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل
بالوصف الذي ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض
فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد الوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود
الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للعلة لخفائه وعدم انضباطه او المطالبة بتأثيره
ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل
اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققهما وكونه مانعا او شرطا
على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله اخرون
اما الاولون فقالوا ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون فقالوا
انه لما كان استدلاله وبناؤه ملزما هادما ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله كان مقبولا اذ لا حجر على المتناظرين
في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له هادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصد المناظرة
واختلف فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بكل ما للمعترض ان يقدح فيه لو كان
المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواب دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه
لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه متى ترجح
ما ذكره المستدل على دليل المعترض بوجه من وجوه التراجيح تعين العمل والغاء دليل المعترض
وهو مقصوده الرابع عشر الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على

احدهما

احدهما لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة
في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن سؤالين وهو مذهب ابن سريج
واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصد منه وهو الفرق وان اختلف صيغه وقد تقدم البحث
في ذلك وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وباقي الاعتراضات واجوبتها فقد مرت
وحيث انتهى كلام المصنف الى ههنا فلنختم الكلام حامدين لله تعالى على تواتر نعمه وتظافر الائه وقسمه
ومصلين على سيد الرسل وهادي السبل وخاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة
لا انقطاع لها ولا انقضاء والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده

۲۳۹